JOSEPH GEYSER

AUF DEM KAMPFFELDE DER LOGIK

FRIEDRICH & Co
EXPORTBUCHHANDLUNG
- BREMEN -

Charles R. Baschab

DR. JOSEPH GEYSER

AUF DEM KAMPFFELDE DER LOGIK

AUF DEM KAMPFFELDE DER LOGIK

LOGISCH-ERKENNTNISTHEORETISCHE UNTERSUCHUNGEN

VON

DR. JOSEPH GEYSER

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
AN DER UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

ALMA COLLEGE
117
LIBRARY
G339
Alma, California

1926

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
FREIBURG IM BREISGAU
Printed in Germany

29140

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. Freiburg i. Br.

VORWORT

„Auf dem Kampffelde der Logik" habe ich mein Buch benannt, um schon durch den Titel das Bekenntnis abzulegen, nicht zu denen zu gehören, welche meinen, die Logik sei schon seit Aristoteles in das Stadium der Endgültigkeit eingetreten. Vielmehr enthält nach meinem Dafürhalten die Logik noch heute eine ganze Reihe schwieriger, der abschließenden Lösung harrender Probleme. Auch bewegen sich diese nicht nur auf gewissen entlegenen Randgebieten der Logik. Gerade die grundlegendsten Bestimmungen der „Wissenschaft des Denkens und Erkennens" zählen vielmehr zu den Problemen, mit denen die Gegenwart ringt. Worin liegt die Natur der Begriffe und der Urteile? Welches Verhältnis besteht zwischen ihnen und dem wirklichen Sein? Wie verhalten sich Allgemeines und Besonderes zueinander? Was ist reales, was ideales Sein? Was sind Wahrheit und Gewißheit? Wie werden sie gefunden? Was ist und was leistet die Evidenz? Diese und andere Fragen haben mich in meinem Buche beschäftigt.

Mit der gründlichen Berücksichtigung der scharfsinnigen Theorien einiger moderner Erkenntnistheoretiker, vor allem eines Bruno Bauch und Nicolai Hartmann, hoffe ich den stillen Wünschen mancher Leser zuvorgekommen zu sein. Die Besprechung dieser Theorien war mir nicht Selbstzweck, sondern ein Durchgangspunkt zur besseren Darstellung der eigenen positiven Anschauungen.

Durch die gegenwärtigen „Logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen" setze ich das fort, was ich 1919 mit meiner „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie" begonnen habe. Daher bin ich auch auf die dort behandelten Autoren in dieser Schrift nicht mehr eingegangen. Dagegen tritt meine gegenwärtige Arbeit an die Stelle einer zweiten Auflage meiner 1918 im Herderschen Verlage veröffentlichten Studie „Über Wahrheit und Evidenz".

Mögen die nachfolgenden Untersuchungen denen einige Anregungen bringen, die für die Probleme der modernen Logik aufgeschlossen sind. Auf Kritik von hüben und drüben bin ich gefaßt. Sie wird fruchtbar sein, wenn sie sachlich sein wird. Mehr beunruhigt mich ein anderer Gedanke. In einer Zeit, in der die Philosophie, beherrscht von der Idee der Polaritäten, daran ist, sich in Glaube, Gefühl, Poesie und religiöse Romantik umzuformen, ist es immerhin ein gewisses Wagnis, mit einem Buch von der nüchternen Sachlichkeit und der schlichten, ungekünstelten Sprache des meinen an die Öffentlichkeit zu treten. Aber muß nicht schließlich jeder Mensch seinem Dämon folgen?

München, den 1. Februar 1926.

Joseph Geyser.

INHALT

Erstes Kapitel.

Vom Wesen der Erkenntnis und den Erkenntnismitteln.

Seite

§ 1. Erkenntnis, Gegenstand und Sachverhalt 1
§ 2. Das schauende Erkennen 6
§ 3. Allgemeine Natur des Denkens 8
§ 4. Von der Aufgabe und Möglichkeit der Logik 10
§ 5. Die Natur des Begriffs 12
§ 6. Die Natur des Urteils 17
§ 7. Begründung und Folgerung 20
§ 8. Psychologische, logische und erkenntnistheoretische Seite der Erkenntnis 23

Zweites Kapitel.

Aristotelischer und Kantischer Wahrheitsbegriff.

§ 1. Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis 24
§ 2. Wahrheit als Wesenseigenschaft der Erkenntnis 25
§ 3. Der Wahrheitsbegriff des Kantianismus 27
§ 4. Zur Klärung des Wahrheitsbegriffs 28
§ 5. Von den Denkgesetzen und ihrer Gültigkeit. Der Psychologismus 33
§ 6. Die Axiome und ihre Bedeutung für die Erkenntnis nach Aristoteles und Kant 36
§ 7. Gegenständliche u. transzendentale Begründung der Axiome 41
§ 8. Zur Kritik der transzendentalen Deduktion 51

Drittes Kapitel.

Das Wesen von Begriff und Urteil in der Auffassung des neukantischen Idealismus.

§ 1. Vom objektiven und subjektiven Denken 56
§ 2. Grundlegung der Naturerkenntnis durch die Wahrnehmung 58

Seite

§ 3. Ob die Begriffe auf Abstraktion beruhen 60
§ 4. Vom sogenannten „objektiven" oder „logischen" Begriff . 64
§ 5. Die Idee des objektiven Begriffs im Aristotelismus . . . 66
§ 6. Begriff und Gegenstand 69
§ 7. Von dem Sinne, in welchem das Vorstellen der Begriffe die Natur eines Erfassens hat 71
§ 8. Identifizierung der „ewigen Geltungseinheiten" mit möglichen Wesenheiten 79
§ 9. Vom „objektiven" oder „logischen" Urteil 84
§ 10. Die Idee der ewigen Wahrheitsnormen im Realismus . . 86
§ 11. Weitere Entwicklung der Urteilstheorie 87
§ 12. Die Begriffe der Wahrheit und der Geltung 89
§ 13. Auffassung des Urteils in der realistischen Philosophie . 94
§ 14. Verhältnis zwischen Begriff und Urteil 97

Viertes Kapitel.

Die Stellung der Sinneswahrnehmung und des Einzelnen in der Erkenntnistheorie des Neukantianismus.

§ 1. Zusammenhang der Sinnesempfindungen mit dem „logischen Geltungsgefüge" 100
§ 2. Der Zusammenhang des Besondern in der Natur mit den Kategorien 105
§ 3. Die Frage der Rationalität alles Besondern in der Natur. Das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem . . . 107
§ 4. Das Verhältnis zwischen den reinen Wesenheiten, den Begriffen und dem Wirklichen 119
§ 5. Die idealistische Erklärung der Wirklichkeit durch das „logiche Geltungsgefüge" und die Natur der Empfindung . 130
§ 6. Zur Kritik der logischen Geltungssphäre als eines Erklärungsprinzips der Wirklichkeit 135
§ 7. Über rationale und reale Notwendigkeit und das Naturgesetz 139

Fünftes Kapitel.

Verschiedene Auffassungen der Evidenz.

§ 1. Einführung in die Begriffe der Gewißheit und Evidenz der Urteile 156
§ 2. Arten der logischen Evidenz 159
§ 3. Unmittelbare und mittelbare Erkenntnis. Axiome und Postulate 161
§ 4. Die Auffassung der Evidenz als eines Gefühls 166

Seite
§ 5. Evidenz aufgefaßt als Ausdruck der Organisation und Natur der Seele 169
§ 6. Evidenz als ein psychisches Urphänomen 174
§ 7. Die augustinische Auffassung der Evidenz als einleuchtender Klarheit 180

Sechstes Kapitel.

Das Wesen der logischen Evidenz.

§ 1. Positive Bestimmung des Wesens der Evidenz 196
§ 2. Vom Zweifel 199
§ 3. Beispiele für echte Evidenz 202
§ 4. Die Evidenz des Widerspruchsatzes 210
§ 5. Prüfung gewisser Einwendungen gegen die Evidenz . . . 222
§ 6. Irrtums- und Unsicherheitsquellen der subjektiven Evidenz 231

Siebtes Kapitel.

Gedanken zur „Metaphysik der Erkenntnis".

§ 1. Die erkenntnistheoretischen Anschauungen von N. Hartmann 249
§ 2. Die „gnoseologische Transzendenz" 262
§ 3. Zu Hartmanns Auffassung der Evidenz 269
§ 4. Vom „idealen Sein" 272

Schlußkapitel.

Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse . 280

Namenregister 285
Sachregister 286

Erstes Kapitel.

Vom Wesen der Erkenntnis und den Erkenntnismitteln.

§ 1. Erkenntnis, Gegenstand und Sachverhalt.

Das Tiefste des menschlichen Geistes ist der Trieb nach Erkenntnis. Ihm entstammt das nie ruhende Fragen nach dem Was, Warum und Wozu der Dinge und Vorgänge, die uns umgeben. Die Verheißung, ihn zu befriedigen, war schon der Lockruf der Betörerin im Paradiese. Im Trieb nach Erkenntnis wurzelt der Rationalismus, der, wie oft er auch bekämpft werden mag, doch aus dem Menschengeschlecht nie verschwinden wird; denn der Rationalismus ist nichts anderes als die Tendenz restloser Erkenntnis.

Anschauung und Denken sind die beiden Mittel, die unser Geist hat, um zur Erkenntnis zu gelangen. Sie sind darum auch in ihrem Wesen durch das Wesen der Erkenntnis bestimmt. Worin aber liegt dieses? Untrennbar vom Erkennen ist in erster Linie der Geist oder das geistige Subjekt. Eine „Erkenntnis an sich selbst" gibt es nicht. Es gibt nur eine abstrakte Betrachtung der Erkenntnis, d. h. eine von der Beziehung der Erkenntnis zu dem sie schaffenden oder anerkennenden geistigen Subjekt abstrahierende Betrachtung. Nicht weniger untrennbar als das Subjekt ist von der Erkenntnis das Objekt oder der Gegenstand; denn zum Erkennen gehört wesensmäßig, daß irgend etwas erkannt wird. Die Erkenntnis ist somit nach ihrem Wesen ein besonderes Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt. In der Be-

sonderheit dieses Verhältnisses liegt das konstitutive Moment des Wesens der Erkenntnis. Diese Besonderheit besteht in der Eigenart der Bewußtseinsbeziehung zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand seines Bewußtseins. Sie ist zu charakterisieren als ein geistiges Erfassen oder Ergreifen des Gegenstandes durch das Subjekt, als ein Sichbemächtigen oder Inbesitznehmen desselben. Das Erkennen ist ein Einverleiben des Erkannten in das geistige Subjekt. Ich möchte es darum definieren als das Erfassen der Gegenstände und ihrer Sachverhalte durch das Bewußtsein.

Ohne einen Gegenstand, der erkannt wird, gibt es keine Erkenntnis. Was aber besagt der Begriff des Gegenstandes oder Objektes? Ein Gegenstand ist für das Erkennen jede dem Bewußtsein gegenüberstehende Soseinseinheit, einerlei, von welcher Art ihr Dasein ist, also einerlei, ob sie, wie z. B. eine Farbe oder ein Baum, das reale Sein eines Dinges oder Dinghaften oder, wie z. B. die Zahlen und geometrischen Gestalten, das ideale Sein einer Vorstellung oder eines Begriffs usw. hat. Das Entscheidende für den Begriff des Gegenstandes ist das Verhältnis des Gegenüberstehens. Ein Etwas ist dadurch ein „Gegenstand" des Bewußtseins, daß es dem geistigen Akt des Wissens oder Bewußthabens gegenübersteht, sich mit andern Worten diesem zeigt und von diesem angetroffen und vorgefunden, aber nicht geschaffen wird. Daher ist es dem Erkenntnisgegenstand wesentlich, vom Akt des Bewußtseins und Erkennens als solchem unabhängig zu sein und das Ziel und Maß zu bilden, wonach dieser sich richtet: „est terminus, in quem tendit actus cognitionis."[1]

[1] Auch der Neukantianer H. Rickert gesteht, das Wort Erkenntnis verliere seinen Sinn ohne den vom vorstellenden Subjekt „unabhängigen Gegenstand der Erkenntnis" (Der Gegenstand der Erkenntnis[8] [Tübingen 1915] S. 127).

Selbstverständlich muß das, was dem Bewußtsein in dieser Weise gegenübersteht, irgend ein bestimmtes Was sein, ein Etwas, das so oder so ist, also eine bestimmte Soseinseinheit. Doch sind hier einige Unterscheidungen zu beachten.

Eine bestimmte Soseinseinheit ist nur dann in vollem Sinne des Wortes eine Einheit, wenn dieses Sosein sich, wie z. B. „dieser Baum" oder der Mensch „Sokrates", von jedem irgendwie andern Sosein so unterscheidet, daß es nur mit sich selbst und mit keinem von diesem identisch ist, und daher auch von keinem andern Sosein als allein von sich selbst ausgesagt werden darf; denn das die Einheit als eine Einheit konstituierende Merkmal ist die Unterscheidung oder Abgrenzung von anderem. Ein jedes Etwas, wie einfach oder wie zusammengesetzt auch sein Inhalt sein mag, stellt in genau dem Sinne eine bestimmte Einheit dar, in welchem es vom übrigen Sein sich unterscheidet oder unterschieden wird. Nun erfassen wir aber nicht jedes Sosein so, daß wir es von jedem übrigen Sosein als ein von ihm verschiedenes Sosein unterscheiden; wir tun dies vielmehr unter Umständen ausdrücklich nicht, indem wir ein gewisses Sosein oder Wesen mit verschiedenem anderem Sosein in der Aussage identifizieren, die Farbe z. B. von einem Rot, Gelb, Grün usw. aussagen. Wir unterscheiden offenbar das Sosein „Farbe" irgendwie von den Rot, Gelb, Grün, weil wir sonst es nicht gemeinsam von diesen untereinander verschiedenen Objekten aussagen könnten. Aber wir unterscheiden es von ihnen doch nicht als ein anderes Sosein; denn täten wir dies, so dürften wir ja von den Rot, Gelb und Grün nicht aussagen, daß sie Farbe seien, d. h. daß ihr Was das Was der Farbe sei. So bildet „Farbe" zwar eine Soseinseinheit gegenüber dem, was wir Ton, Geruch, Dreieck usw. nennen, ist aber nicht auch, gemessen an dem Rot, Gelb und Grün, eine selbständige, sich von ihnen unterscheidende besondere Einheit des Soseins.

Es sind daher Soseinseinheiten erkennbar, die in der Art, wie sie erkannt sind, keine vollbestimmten, selbständigen Einheiten darstellen. Sie bilden das Gegenstandsreich der sogenannten allgemeinen und abstrakten Wesenheiten. Dementsprechend ist zwischen allgemeinen und individuellen, abstrakten und konkreten Erkenntnisgegenständen zu unterscheiden. Beide stehen aber dem Bewußtsein oder Erkennen als von ihm zu erfassendes Objekt gegenüber.

Zwischen den verschiedenen Soseinseinheiten bestehen mannigfaltige Beziehungen und Verhältnisse. Rot und Grün sind z. B. voneinander verschieden, Rot und Purpur einander ähnlich. Der Blitz kommt vor dem Donner. Blei ist schwerer als Silber. Feuer erzeugt Wärme usw. Die grundlegendsten Beziehungen sind die innern der Verschiedenheit, Ähnlichkeit und Gleichheit. Aber auch in den einzelnen Soseinseinheiten selbst, soweit sie nicht, wie ein Ton oder Schmerz, aus einer einzigen einfachen Qualität bestehen, sondern, wie etwa das Dreieck, die Pflanze, der Staat, aus verschiedenartigen Was zusammengesetzt und als ein sobestimmtes Ganzes konstituiert sind, finden sich mannigfache Beziehungen und Verhältnisse unter diesen Teilen des einen Ganzen. Das anschaulichste Beispiel innerer und äußerer Beziehungen bestimmter Soseinseinheiten bietet die Mathematik. Alle diese Beziehungen und Verhältnisse fasse ich unter dem Ausdruck „gegenständliche oder objektive Sachverhalte“ zusammen. Man mißverstehe mich aber nicht dahin, als wollte ich Sachverhalte und Beziehungen identifizieren. Zum Sachverhalt gehört vielmehr auch noch das, was zu dem Gegenstand in einer bestimmten Beziehung steht. Was immer sich zu etwas in irgend einer Weise verhält, z. B. eine Eigenschaft, ein Zustand desselben, eine Ähnlichkeit zu ihm ist usw., das ist ein Sachverhalt desselben. Jeder Sachverhalt hat daher ein Subjekt, einen

Träger, dessen Sachverhalt er ist, und wird darum auch von ihm ausgesagt. So ist es ein Sachverhalt des Hauses, ein Fundament zu haben, ein Sachverhalt des Tones, Höhe und Stärke zu besitzen, ein Sachverhalt des Negers, schwarz zu sein, der Menschenaffen, den Menschen ähnlich zu sein usw.[1] Subjekt eines Sachverhalts kann wieder ein Sachverhalt sein: z. B. Gold ist selten; diese Seltenheit des Goldes macht es wertvoll.

Im Erfassen der verschiedenen Sachverhalte eines Gegenstandes besteht seine Erkenntnis. Die Zahl dieser Sachverhalte ist bei einem jeden Erkenntnisgegenstand wegen der Unendlichkeit der Welt aller Gegenstände, die es überhaupt gibt, unbegrenzt groß. Darum bedeutet im Grunde schon die volle Erkenntnis auch nur eines einzigen Gegenstandes eine unendliche Aufgabe.

Ein Sachverhalt eigener Art ist das Dasein. Dieser Ausdruck bezeichnet jenes Moment der Gegenstände der Erkenntnis, auf Grund dessen sie die Möglichkeit bieten, vom Bewußtsein angetroffen und vorgefunden zu werden. Das andere Moment der Erkenntnisgegenstände ist ihr Sosein. Es ist dadurch gekennzeichnet, daß die vom Bewußtsein vorgefundenen Gegenstandseinheiten sich ihm als solche oder solche Einheiten, z. B. als ein Rot oder ein Ton usw. darstellen. Bestehen die Gegenstände unabhängig vom Denken, so haben sie wirkliches oder reales Dasein, das entweder seelischer oder außerseelischer Natur ist. Werden sie aber durch Denkakte geschaffen, wie die Begriffe und Urteile, so bilden sie ein „ens rationis", ein Gedankending.

[1] Zu weit erscheint mir die Definition, die Dyroff vom „Sachverhalt" gibt: „Den Sachverhalt (‚Gegenstand') als solchen nennen wir allgemein ein Sein" (Logik und Noetik[12] [Freiburg i. Br. 1924] S. 14). Das nämlich, was nur Subjekt, aber nicht Bestimmtheit von etwas ist, ist kein Sachverhalt, sondern einfach ein Gegenstand, z. B. Plato oder dieser Baum.

§ 2. Das schauende Erkennen.

Die beiden Grundformen, in denen unser Erkennen sich vollzieht, sind das Anschauen oder Wahrnehmen und das Denken. Das Erkennen eines Gegenstandes oder Sachverhaltes hat die Form des Schauens, soweit es in einem unmittelbaren, einem leibhaften Bewußthaben desselben besteht. Durch Schauen erkennt man das, von dem man dadurch weiß, daß es in seinem Selbst einem im Bewußtsein gegenwärtig ist. Auf diese Weise erkennt man z. B. die Farben, die Schmerzen usw. Näher als durch Schauen oder geistiges Berühren, wie man auch sagen könnte, vermag der Geist an die Gegenstände nicht heranzukommen; denn das Schauen ist ja ein direktes Umfangen der Gegenstände selbst, ein Erblicken derselben in ihrer leibhaften Wirklichkeit. Der Bewußtseinsinhalt, durch den der Geist im schauenden (wahrnehmenden) Erkennen den Gegenstand erfaßt, ist mit diesem Gegenstand eins und identisch. Daher kann das Erkennen von etwas, soweit es in der Tat schauendes Erkennen ist, niemals mit diesem seinem Gegenstand nicht übereinstimmen oder falsch sein.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß das schauende Erkennen die primäre und grundlegende Form des Erkennens ist und bleibt. Das Ideal der Erkenntnis wäre darum dies, die Gesamtheit aller Gegenstände und ihrer Sachverhalte in vollkommener Klarheit und Deutlichkeit und mit absoluter Sicherheit schauend zu erfassen. In Gott müssen wir dieses Ideal als verwirklicht annehmen. Unser menschlicher Geist aber vermag es nur in allerunvollkommenstem Maße zu erfüllen. Einerseits ist der Umfang des realen und idealen Seins, das wir schauen, sehr gering, und anderseits ist die Form unseres Schauens qualitativ sehr unvollkommen. So bedarf unser schauendes Erkennen durchaus einer Ergänzung, um uns eine unsern praktischen und

theoretischen Lebensinteressen einigermaßen genügende Erfüllung unseres Erkenntnistriebes zu ermöglichen. Diese Ergänzung liefert uns das Denken. Vom schauenden Erkennen unterscheidet das denkende sich vor allem durch das Auseinandertreten des die Erkenntnis des intendierten Gegenstandes vermittelnden Bewußtseinsinhaltes und dieses Gegenstandes selbst. Wir erkennen z. B. Gott durch Vermittlung eines Begriffs, den wir uns von ihm bilden.

Den Unterschied von Schauen und Denken können wir uns leicht klarmachen, wenn wir die Tatsache der Unschärfe unseres sinnlichen Wahrnehmens ins Auge fassen. Nur wenn der Unterschied zweier sinnlicher Wahrnehmungsobjekte gleicher Art eine gewisse Mindestgröße überschreitet, sind wir imstande, durch unser Wahrnehmen diesen Unterschied zu erkennen. Unterhalb dieser sogenannten „Unterschiedsschwelle“ wird der objektiv vorhandene Unterschied der beiden Objekte für uns unmerklich, und wird infolgedessen unser Unterscheiden der beiden Objekte unsicher. An die Stelle des Schauens des Unterschiedes setzen wir in dieser Lage das Denken und Behaupten eines solchen. Wir schaffen damit einen deutlichen Fall der mittelbaren Erkenntnisform oder der Zweiheit von Erkenntnisinhalt und Erkenntnisgegenstand. Wegen der Unterschiedsschwelle vermögen wir durch unser Schauen die sinnlichen Gegenstände nicht so zu erfassen, daß wir sie von jedem andern möglichen Wahrnehmungsgegenstande bestimmt unterscheiden können. Deshalb mangelt diesem unserem Schauen volle Deutlichkeit. Ebenso mangelt ihm volle Klarheit. Infolge der Vermittlung dieses Schauens durch die Sinnesorgane können wir die Gegenstände nie in ihrer Ganzheit, sondern immer nur nach einer bestimmten Seite und von einem bestimmten Gesichtspunkt aus wahrnehmen. Auch müssen aus diesem

Grunde verschiedene Sinne zusammenwirken, um uns ein relativ vollständiges Schauen des ganzen Gegenstandsinhaltes zu verschaffen. Von den die Einheit des Ganzen konstituierenden Realbeziehungen unter den verschiedenen Bestandteilen der Gegenstände sind auch nur einzelne unmittelbar unserem Schauen gegenwärtig. Denkbar ist ohne Frage ein Schauen der Gegenstände, das sie in einem Blick ganz und gar, und darum in voller Klarheit durchschaut. Von dieser Art wird das göttliche Erkennen der Gegenstände sein, unser menschliches Schauen aber bleibt hinter dieser Vollkommenheit weit zurück.

§ 3. Allgemeine Natur des Denkens.

Angesichts der wesensnotwendigen Unvollkommenheit, die unserer Erkenntnis der Gegenstände und Sachverhalte anhaftet, soweit sie die Form des Schauens hat, ist es für den menschlichen Geist ein zwingendes Bedürfnis, Mittel zu entwickeln, die geeignet sind, das von ihm erstrebte Erkennen zu erweitern und zu vervollkommnen. Diese Mittel nun führen in ihrer Gesamtheit die Bezeichnung des Denkens. Bei diesem Ausdruck ist in erster Linie an ein besonderes Verhalten des geistigen Subjekts zu den Gegenständen gedacht. In zweiter Linie bezeichnet der Ausdruck dann aber auch eine besondere Art von Inhalten des Bewußtseins.

Im einfachen Schauen hat das Verhalten des Subjekts den Charakter der Rezeptivität; dieses Schauen ist ja einfach das Haben eines gewissen Objekts im Bewußtseinsblick. Das Schauen ist kein Schaffen, kein Tun, sondern ein bloßes Sehen, reines Gewahren. Wir wissen nun aber aus der Selbstbeobachtung, daß wir es sehr oft bei diesem einfachen Hinnehmen von Objekten unseres Bewußtseins nicht bewenden sein lassen, daß wir uns vielmehr diesen sich uns zeigenden Objekten zuwenden und uns geistig mit

ihnen beschäftigen, besonders in der Form, daß wir sie miteinander vergleichen und in Bezug auf sie bestimmte Fragen stellen. So hat unser Verhalten hier den Charakter des Tuns, der Aktivität. Dieses Tun besitzt verschiedene Formen. Sie bilden das Denken im Sinne des geistigen Verhaltens zu den Gegenständen. Dadurch, daß der Mensch dieses geistige Tun mit seinem Schauen verbindet, macht er letzteres klarer und deutlicher. Er erreicht dadurch, daß er Sachverhalte bemerkt, die ihm sonst entgangen wären. Wenn aber das Denken weiter nichts als dies erreichte, würde es die an unserem Schauen haftenden Unvollkommenheiten der Erkenntnis nur zum geringsten Teile beseitigen, da wir dann ja von den Gegenständen doch nur das erkennen würden, was in unserem Schauen selbst enthalten ist. Es kommt aber gerade darauf an, Inhalte hervorzubringen, die dem, was wir schauen, als Mittel der Erkenntnis gegenübertreten und uns über dasselbe hinausführen. Seine wahre und eigentliche Bedeutung für die Erkenntnis enthüllt also das Denken erst dort, wo es eine vom Schauen verschiedene Erkenntnisform schafft; und dies ist der Fall dort, wo das geistige Tun des Denkens Inhalte hervorbringt, deren Intention ist, die Erkenntnis der Gegenstände und ihrer Sachverhalte zu vermitteln.

Vom Geist hervorgebrachte Inhalte des Bewußtseins als Erkenntnismittel der Gegenstände — hierin konzentriert sich das Wesen jener vom Schauen verschiedenen Erkenntnisform des menschlichen Geistes, deren Aufgabe es ist, das menschliche Erkennen nach Möglichkeit von den an der Art und Weise des menschlichen Schauens haftenden Unvollkommenheiten zu befreien. Aber wie hoch auch der Nutzen dieses Erkenntnismittels sein mag, so ist doch auch der Preis für dasselbe ein teurer; denn er besteht darin, daß die für das schauende Erkennen selbstverständ-

lichen Eigenschaften der Wahrheit und Gewißheit für das denkende Erkennen nicht mehr selbstverständlich sind. Indem im denkenden Erkennen der Inhalt, durch welchen der Gegenstand vom Geiste zu erfassen gesucht wird, sich von diesem Gegenstande selbst trennt, anderseits aber doch diesen zu treffen und mit ihm übereinzustimmen intendiert, entsteht die Möglichkeit, daß das Denken dieses sein Ziel verfehlt.

§ 4. Von der Aufgabe und Möglichkeit der Logik.

Es liegt, wie wir sahen, in der Natur des Denkens, sein Ziel, die Erkenntnisse der Gegenstände und Sachverhalte, verfehlen zu können. Da aber der menschliche Geist aufs höchste daran interessiert ist, dieses Ziel nicht zu verfehlen, so besteht für ihn die Notwendigkeit, eine wissenschaftliche Untersuchung anzustellen über die gesetzlichen Verhältnisse, durch welche den gedanklichen oder logischen „Erkenntnismitteln der Gegenstände" die Eigenschaft der Wahrheit und Gewißheit zufließt. Selbstverständlich lassen sich diese Verhältnisse nicht feststellen ohne eine genaue Unterscheidung der einzelnen logischen Erkenntnismittel voneinander und eine klare und deutliche Bestimmung der Natur und der verschiedenen Formen je dieser Erkenntnismittel. Hiermit ist ein umfassender und grundlegender Aufgabenkreis der wissenschaftlichen Forschung abgesteckt, der als solcher darum auch eine besondere Wissenschaft konstituiert. Es ist dies die Logik.

Gegen die Möglichkeit der Logik erhebt sich sofort ein prinzipielles Bedenken. Logik will und muß Erkenntnis sein, und zwar jenes Gegenstandes, den man das Denken nennt. Erkenntnis aber ist sie nur, wenn das, was sie über ihren Gegenstand, das Denken, sagt, wahr und gewiß ist. Nun kommt aber die logische Erkenntnis selbst durch Denken zustande. An diesem aber haftet, wie gesehen,

wesensmäßig die Möglichkeit des Irrtums. Uns zu lehren, unser Denken vor Irrtum und Ungewißheit zu bewahren, ist ja gerade eine der Hauptaufgaben der Logik. Da nun jedoch das Instrument, mit welchem die Logik die hierzu erforderlichen Erkenntnisse gewinnen müßte, selbst an dem Fehler leidet, möglicherweise irrig und unsicher zu sein, so scheint die ihr gestellte Aufgabe von ihr grundsätzlich unlösbar zu sein. Man scheint ihr mit dieser Aufgabe etwas Ähnliches zuzumuten, wie man einem Manne zumuten würde, dem man die Aufgabe stellte, einen Fluß zu überschwimmen, ohne schwimmen zu können.

Der Kern der eben erwähnten Schwierigkeit liegt in dem Gedanken, die Logik könne die Erkenntnis des Denkens nur durch Denken gewinnen, das denkende Erkennen unterscheide aber sich vom schauenden Erkennen eben dadurch, daß seine Wahrheit nicht ohne weiteres gewiß sei und daher auf einem dritten Wege diese Gewißheit erlangen müsse. Diese Schwierigkeit, nach der die Logik scheinbar sich in ihre eigenen Netze verstrickt, beruht, sieht man genauer zu, auf der Meinung, das Erkennen eines Gegenstandes und seiner Sachverhalte sei notwendig entweder schauendes oder denkendes Erkennen, könne aber nicht beides zusammen sein. Das ist nun auch unzweifelhaft richtig, sofern es sich um einen einzelnen Erkenntnisakt handelt; denn ein solcher kann nur entweder die Natur des Schauens oder nicht diese haben. Allein, die Erkenntnis eines Gegenstandes und seiner Sachverhalte vollzieht sich nicht in einem einzelnen Akte, sondern erwächst aus dem systematischen Ineinandergreifen gar vieler einzelner Erkenntnisakte und durch sie gewonnener Erkenntnisse. Damit ist nun sofort Raum für die Möglichkeit da, daß sich in der Erkenntnis eines Gegenstandes schauendes und denkendes Erkennen miteinander vereinigen. Sollte dies auch in der Logik der Fall sein, so ist die aufgeworfene

Schwierigkeit prinzipiell gelöst; denn in ihrem schauenden Erkennen des Denkens besitzt dann die Logik eine Reihe durchaus sicherer Wahrheiten, die sie dem, was sie durch eigentliches Denken zu bestimmen hat, zu Grunde legen kann.

Nichts wäre verkehrter, als zu meinen, daß Schauen und Denken zueinander einen Gegensatz bilden. Beide ergänzen vielmehr durchgängig einander in unserer Erkenntnis. So auch in der Logik, d. h. in der wissenschaftlichen Erforschung der Formen und Erkenntnisbeziehungen des Denkens. Unser Geist besitzt eine Reihe von für die logische Untersuchung grundlegenden Erkenntnissen, deren er durch Schauen gewiß ist. Aber nicht jedermann hat auch ein klares und deutliches Wissen von diesen Fundamentalerkenntnissen oder diesen Grundlagen aller Erkenntnis. Im besondern gilt dies von der Beantwortung zweier Fragen, von der Frage: Was ist Wahrheit? und von der Frage: Wodurch wird die Wahrheit einer Erkenntnis für unsern Geist sicher und gewiß? Man glaube nicht, diese beiden Dinge seien doch allen Menschen hinreichend klar. Leider ist das gerade Gegenteil der Fall. Aber was viel schlimmer ist, das ist, daß auch vielen Logikern und Erkenntnistheoretikern ein klares und sicheres Wissen über das Wesen der Wahrheit und Gewißheit abgeht. Und doch handelt es sich um die prinzipiellsten Begriffe des ganzen Erkenntnisgebietes. Der Versuch, eine begründete und klare Antwort auf die vorigen beiden Fragen zu geben, ist daher nicht überflüssig noch unfruchtbar.

§ 5. Die Natur des Begriffs.

Was Wahrheit der Erkenntnis sei, und worauf sich die Gewißheit, daß eine bestimmte Erkenntnis wahr sei, gründe, läßt sich nur feststellen, wenn man sich zuvor über die all-

gemeine Natur der Hauptformen des Denkens klar ist. Ich will nun hierüber in diesem Kapitel nur das Allgemeinste sagen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung sollen diese Ausführungen vertieft und geklärt werden.

Die Logik unterscheidet von altersher als die drei Grundformen des Denkens den Begriff, das Urteil und den Schluß. Von den Merkmalen, die den Begriff charakterisieren, springt am meisten in die Augen, daß er durch einzelne Wörter, wie Seele, Mensch, Eisen, rund, gleich, sprechen usw. bezeichnet wird, und daß diese begrifflichen Namen ein Allgemeines ausdrücken. Seinem Wesen nach ist aber der Begriff ein aus einem Komplex gewisser Merkmale gebildeter Gedankeninhalt, der dazu dient, eine bestimmte allgemeine gegenständliche Einheit von den übrigen gegenständlichen Einheiten zu unterscheiden. Der „Begriff" Mensch besteht z. B. nicht in dem Wort Mensch, auch nicht in den einzelnen Menschen, die gelebt haben und noch leben. Diese Menschen sind vielmehr die Gegenstände des Begriffes Mensch. Dieser Begriff selbst besteht in dem, was man sich bei dem Wort Mensch denkt, und zwar als etwas denkt, durch das die Menschen gekennzeichnet sind. Der Begriff ist also ein Vorstellungsinhalt des Bewußtseins. Dieser Vorstellungsinhalt hat die sein Wesen als Begriff konstituierende Aufgabe, einen gewissen Gegenstand zu bestimmen und festzulegen, d. h. durch seinen Inhalt einen gewissen Gegenstand für das Bewußtsein gegen die übrigen Gegenstände abzugrenzen (ὁρίζειν, definire). Daher bezeichnet man den Satz, welcher das, was man sich bei einem Begriffswort denkt, zum Ausdruck bringt, als die Definition des Begriffs. So ist „animal rationale" eine der möglichen Definitionen des Begriffes Mensch. Man muß nämlich beachten, daß in der Regel dieselben Gegenstände durch verschiedene Begriffe bestimmt werden können, die

alle mit demselben Begriffsnamen bezeichnet werden. Es kommt eben nur darauf an, mit dem Namen einen den gemeinten Gegenstand kennzeichnenden Vorstellungsinhalt zu verbinden. Das aber kann oft durch verschiedene Vorstellungsinhalte geschehen. Beispielsweise läßt sich als Sinn des Begriffswortes „drei" ebensowohl denken „die erste ungerade Zahl" als auch „die Summe von eins und eins und eins". Der hinter dem Ausdruck „Gott" steckende Begriff kann lauten „ens infinite perfectum", „κινοῦν ἀκίνητον", „erste Ursache alles Seins und Geschehens" usw. Selbstverständlich besitzen aber nicht alle Begriffe dieser Art den gleichen Wert für die Erkenntnis der durch sie festgelegten Gegenstände. Es ergibt in dieser Hinsicht vielmehr einen großen Unterschied, ob der mit dem Begriffsnamen im Bewußtsein und in seiner wissenschaftlichen Anwendung verbundene Vorstellungsinhalt den auf das Erfassen der Gegenstände gerichteten Geist mit den grundlegenden und wesentlichen Eigenschaften derselben oder aber nur mit abgeleiteten und sekundären Eigentümlichkeiten, vielleicht sogar bloßen äußern Beziehungsverhältnissen derselben bekannt macht. Ein Begriff z. B. wie „ens infinitum" sagt uns Bedeutsameres und Innerlicheres von Gott als etwa der Begriff „erste Ursache der Bewegung in der Welt". Oder vergleichen wir die beiden Definitionen des Menschen miteinander: „vernunftbegabtes Sinnenwesen" und „sprachbegabtes Sinnenwesen", so müssen wir urteilen, daß sie zwar beide den Menschen von den Engeln und den Tieren abgrenzen, und insofern auch beide den Sinn der Begriffe erfüllen, daß aber trotzdem der erste der beiden Begriffe der wertvollere ist; denn er bestimmt den Menschen durch eine innerlichere Eigenschaft als der zweite, da die Vernunftbegabtheit den Grund zur Sprachbegabtheit des Menschen legt. Mit Recht unterscheidet darum die Logik zwischen den Essential- und Ak-

zidentalbegriffen der Gegenstände und verlangt, daß im wissenchaftlichen Erkennen möglichst nach den ersteren gestrebt werde.

Besondere Beachtung verdient das Verhältnis von Begriff und Gegenstand. Wir denken, wenn wir von Begriffen hören, in der Regel nur an solche Begriffe, die sich auf reale, von ihnen unabhängige Gegenstände und Sachverhalte beziehen, z. B. an Begriffe wie Mensch, Farbe, Zeit, Bewegung usw. Hier spricht man darum auch von „falschen" Begriffen, indem Definitionen dieser Begriffsnamen gegeben werden, die auf die betreffenden Gegenstände nicht passen, und darum nicht anwendbar sind. So wäre z. B. der Gedanke „Verbindung der Vorstellungen des individuellen Bewußtseins durch Assoziation" ein „falscher" Begriff der Seele. Er würde nämlich die Seele dadurch kennzeichnen wollen, daß sie die assoziative Verbindung der Vorstellungen sei. Das aber ist sie nicht, und darum wäre das ein falscher Begriff von der Seele. Sieht man jedoch genauer zu, so ist nicht eigentlich der begriffliche Vorstellungsinhalt „Verbindung usw." selbst falsch; sondern falsch und irrtümlich ist nur seine Aussage von jenem realen Gegenstande, der Seele genannt wird, d. h. die hiermit gegebene Behauptung, das Wesen der Seele bestehe darin, die assoziative Verbindung der Vorstellungen zu sein. Die Falschheit eignet also nicht den Begriffen als solchen, sondern nur ihrer prädikativen Aussage von Gegenständen in Urteilen. Wohl aber sind die Begriffe an sich selbst entweder möglich oder unmöglich. Dies beruht darauf, daß es für den Begriff wesentlich ist, durch seinen Vorstellungsinhalt eine bestimmte gegenständliche Einheit festzulegen. Sofern nun dieser Vorstellungsinhalt nicht einfach, sondern, wie allermeistens, zusammengesetzt ist (z. B. „Diebstahl ist heimliche, ungerechte Wegnahme fremden Gutes wider den vernünftigen Willen des Eigentümers" [Th. Mönnichs]),

kann er eine Einheit nur dann konstituieren, wenn die in ihm zusammengedachten verschiedenen Bestimmtheiten in der Tat miteinander zur Einheit eines Ganzen vereinbar sind. Das aber ist ausgeschlossen, wenn die intendierte Vereinigung entweder wie im Gedanken des „tugendhaften Dreiecks" sinnlos (unsinnig, ohne Sinn), oder wie im Gedanken des „viereckigen Dreiecks" widersinnig (widervernünftig, absurd, widerspruchsvoll) ist. Solche „Begriffe" sind nur Namen, aber keine wirklichen Begriffe. Es ist für unsern menschlichen Verstand nicht in jedem Fall möglich, mit Sicherheit zu erkennen, ob und wie sich gewisse Merkmale miteinander widerspruchsfrei zur Konstituierung eines Gegenstandes vereinigen lassen. Kann z. B. Gott in seinem Innersten zugleich das Einfachste und das Mannigfaltigste sein? Ist das Unendliche das, bei dem das Ganze nicht größer ist als der Teil?

Jeder widerspruchsfreie und innerlich mögliche Begriff konstituiert (setzt) durch seinen Inhalt einen diesem Inhalt entsprechenden Gegenstand, der natürlich an und für sich nur ein „ens rationis", nicht aber ein „ens reale" ist. Die Einheit nämlich, welche durch den Begriffsinhalt gedacht wird, hat darum gegenständliche Natur, weil sie ganz bestimmte Sachverhalte fundiert, die ihr nicht nach Belieben zu- oder abgesprochen werden können. Sie stellt daher trotz ihres subjektiven Ursprungs einen Gegenstand dar, nach dem sich das urteilende Denken zu richten hat, und der richtig erfaßt, aber auch verfehlt werden kann. Die Einheit z. B., die sich aus der Assoziation von Vorstellungen ergibt, duldet nicht, daß ihr vom Denken das Prädikat der Substanzialität gegeben wird. Ein solches Urteil wäre falsch. Es ist auch ohne Widerspruch möglich, den Begriff goldener Berge zu bilden. Aber der damit in Gedanken konstituierte Gegenstand erlaubt nicht, daß man von ihm aussage, er sei nicht von Gold, oder sei von Eisen usw., und

charakterisiert eben dadurch sich als „Gegenstand der Erkenntnis“. Alle Begriffe ohne Ausnahme setzen also durch ihren Inhalt einen bestimmten Denkgegenstand („ens rationis“). Einem Teil dieser Denkgegenstände entsprechen reale, d. h. außerhalb des Denkens bestehende Gegenstände. In allen diesen Fällen haben die betreffenden Begriffe reale Bedeutung, d. h. kann ihr Inhalt von diesen realen Gegenständen prädikativ ausgesagt, mit andern Worten zur Abgrenzung derselben von Gegenständen andern Wesens benützt werden.

§ 6. Die Natur des Urteils.

Das begriffliche Vorstellen hat, wie wir sahen, nicht die Eigenschaft, wahr oder falsch zu sein. Darum ist das Denken, dem es eigentümlich ist, diese Eigenschaft zu haben, von anderem Wesen als der Begriff. Dieses andere Denken nennen wir Urteilen. Ein anderes Denken als das begriffliche ist das Urteilen vor allem darum, weil es eine andere Aufgabe als dieses im Erkenntnisprozeß hat. Der Begriff soll durch seinen Vorstellungsinhalt Gegenstände gegen andere abgrenzen und sie als bestimmte Gegenstände festlegen. Erkannt sind aber diese Gegenstände damit noch keineswegs. Sie bilden nämlich je die Mittelpunkte und Träger zahlloser äußerer und innerer Sachverhalte. Diese Sachverhalte hängen nicht davon ab, ob das Denken sie den betreffenden Gegenständen zuteilt oder nicht zuteilt. Vielmehr sind sie mit den Gegenständen selbst verknüpft und gehen dem Denken voran, das sie nur anerkennen, aber nicht erschaffen kann. Infolgedessen muß der Geist diese Sachverhalte der begrifflich festgelegten Gegenstände zu erfassen suchen und steht dabei unter dem Gesetz, daß sein Zusprechen bestimmter Sachverhalte an bestimmte Gegenstände nur dann „Erkenntnis“ dieser Gegenstände ist, wenn es mit dem objektiven Sachverhalts-

verhältnis übereinstimmt. Das Wesen des Urteils besteht hiernach darin, die Sachverhalte der durch Wahrnehmung oder Begriff festgelegten Gegenstände zu erfassen. Urteilen heißt, kurz gesagt, von einem bestimmten Gegenstand einen bestimmten Sachverhalt aussagen. Die Sachverhalte sind entweder positive oder negative, d. h. entweder solche des Seins oder des Nichtseins. Dementsprechend gibt es positive oder negative Urteile. Jene sprechen ihrem Gegenstand eine gewisse Bestimmtheit zu, diese sprechen sie ihm ab. Indem dieses Zu- oder Absprechen, das im Urteil geschieht, je nachdem zutreffend oder nicht zutreffend ist, ist das Urteil wahr oder falsch. Die Wahrheit des Urteils besteht folglich in der Übereinstimmung seiner Behauptung mit dem objektiven (gegenständlichen) Tatbestand.

Aus dem Wesen des Urteils ergibt sich, daß in ihm mehrere Bestandteile zusammenwirken. Erstens gehört zu ihm ein Gegenstand, von dem irgend ein bestimmter Sachverhalt ausgesagt wird, z. B. daß er existiert, daß er das und das Wesen, die und die Eigenschaften hat, in den und den Beziehungen steht. Zweitens gehört zum Urteil eben dieser Sachverhalt, der von dem Gegenstand ausgesagt wird. Es würde ja über den betreffenden Gegenstand nicht geurteilt, wenn nicht irgend etwas ihm vom Geiste zu- oder abgesprochen würde. Das eigentlich Wesentliche nun hierbei, also das, was dem Denkakt erst die Form eines Urteils verleiht, ist dies, daß der Geist dem Gegenstand den in Frage kommenden Sachverhalt nicht auferlegen und verleihen will, sondern ihm denselben als einen an ihm vorhandenen und vorzufindenden zuschreibt. Die Aussage über den Gegenstand ist ein Urteil über diesen dadurch und nur dadurch, daß von dem über den Gegenstand Ausgesagten gedacht wird, es bestehe an diesem Gegenstand, habe in ihm seinen Inhalt und Grund und werde darum vom

Geiste dem Gegenstand gewissermaßen nachgesprochen. So hat jedes Urteil drei Hauptbestandteile, von denen die beiden ersten, die herkömmlich als Subjekt und Prädikat des Urteils bezeichnet werden, seine Materie bilden, während der dritte Bestandteil, die sogenannte Kopula, dieser Materie die Form eines Urteilsgedankens verleiht. Diese drei Momente bilden zusammen die Einheit des Urteils. Das Urteil ist daher eine synthetische Einheit im Bewußtsein. Das hat schon Aristoteles sehr klar gesehen, wie seine Definition beweist[1]: „eine gewisse Art der Verbindung der Vorstellungen zu einem einheitlichen Gedanken." Man beachte aber, daß die drei Momente des Urteils den Wesenssinn des Urteils, nicht aber den äußern Urteilssatz als solchen betreffen. Obwohl z. B. der Satz: „Gott existiert", nur aus zwei Wörtern besteht, enthält das durch ihn ausgedrückte Urteil ebenso gut die drei Momente wie das durch den Satz: „Gott ist gerecht", ausgedrückte Urteil. Immer ist es die Indikativform des Verbums, welche der Kopula Ausdruck verleiht, z. B.: die Zeit fließt; Gott richtet über die Menschen usw.

Was man die Kopula des Urteils nennt, ist der Gedanke der Objektivität oder Gegenständlichkeit des auf den Gegenstand des Urteils gedanklich hinbezogenen Sachverhalts. Von diesem Gedanken zu unterscheiden ist der Akt der Annahme und Anerkennung desselben. Ich kann mir ja, z. B. durch Lesen oder Hören, eines bestimmten Urteils bewußt sein, ohne zu ihm Stellung zu nehmen, d. h. ohne es weder anzuerkennen noch zu verwerfen. Vielen wird, um ein Beispiel zu nennen, dieses Verhalten als das richtige erscheinen gegenüber Urteilen wie: „Der Weltraum ist notwendig endlich", „die Zahl der Sterne ist notwendig begrenzt" usw. Und doch denkt, wer sich des Sinnes dieser Sätze be-

[1] ἐν οἷς καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων (De an. 3, 6, 430 a, 27).

wußt ist, damit notwendig ein Urteil. Aber er selbst „urteilt“ nicht, d. h. er selbst behauptet nicht, daß es so sei, und leugnet es auch nicht. Zum persönlichen Urteilsakt genügt es also nicht, einen Sachverhalt auf einen bestimmten Gegenstand hinzudenken, sondern ist darüber hinaus erforderlich, das Bestehen dieses Sachverhaltes auch anzunehmen. Zum objektiven Wahr- oder Falschsein des Sachverhaltsgedankens kommt durch diesen Akt das Fürwahrhalten bzw. Fürfalschhalten desselben hinzu. Dieses nun geschieht vom geistigen Subjekt entweder mit Gewißheit oder mit Ungewißheit und Zweifel. Gewißheit ist hierbei nicht dasselbe wie Sicherheit. Die Sicherheit des Fürwahrhaltens ist etwas durchaus Subjektives. Ihr Ausdruck lautet: „Ich bin sicher, daß es so und so ist.“ Dagegen lautet der Ausdruck für die Gewißheit: „Es ist gewiß, daß...“ Die Gewißheit besagt also ein objektives Verhältnis der Urteile, ähnlich wie die Wahrscheinlichkeit; denn unter Umständen muß es heißen: „Es ist nur wahrscheinlich, daß es sich so verhält.“ Über die Natur dieser Objektivität der Gewißheit, daß ein Urteil wahr sei, sind später eingehendere Erörterungen notwendig. Nur soviel steht schon jetzt fest, daß die individuelle Sicherheit eines Menschen, ein von ihm ausgesprochenes Urteil sei wahr, die Wahrheit dieses Urteils keineswegs schon ohne weiteres gewiß zu machen vermag. Hier liegt also ein tiefes Problem der Erkenntnis vor.

§ 7. Begründung und Folgerung.

Die dritte Grundform des Denkens nach Begriff und Urteil sind Begründung und Schluß. Die Notwendigkeit und das Wesen dieser dritten Form des Denkens ergibt sich aus dem zuletzt Gesagten. Ein jedes Urteil will und soll wahr sein. Was es vom Gegenstand denkt, soll mit andern Worten mit den tatsächlichen Verhältnissen desselben über-

einstimmen. Die Garantie aber, daß es auch in der Tat so sei, ist selbstverständlich nicht schon einfach damit gegeben, daß man vom Gegenstand den betreffenden Sachverhalt denkt und diesen Gedanken für richtig hält; denn der Gegenstand geht ja diesem Gedanken voraus und hat unabhängig von ihm seine positiven und negativen Sachverhalte. Der Gegenstand richtet sich also nicht nach unsern Gedanken über ihn, sondern diese haben sich nach ihm zu richten. Soll daher das Fürwahrhalten kein blindes und eben darum für das Erkennen wertloses sein, so muß der Urteilende irgend etwas erkennen, aus dem er das Wahrsein des in Frage kommenden Urteils zu entnehmen vermag. Das Etwas, das der Erkenntnis diesen Dienst leistet, nennt man den Erkenntnisgrund oder logischen Grund, die „ratio cognoscendi" eines Urteils, und bezeichnet das sich dieses Erkenntnisgrundes bedienende Denken als begründendes und folgerndes Denken. Das Wesen des begründenden Denkens liegt mithin im Denken einer eigenartigen Relation: nämlich der Relation von Grund und Folge. Sie besteht in einem solchen Enthaltensein eines Urteilsinhaltes in einem bestimmten Erkenntnisgrund, daß jener nicht verworfen werden darf, wenn dieser anerkannt wird. Man muß also zwischen der Folge und der Folgerung, der propositio consequens und der consequentia, genau unterscheiden. Das dem begründenden Denken die Form des Begründens Verleihende ist die Folgerung, die consequentia. Sie ist die zwischen Grund und Folge vermittelnde Relation. Nur, wenn sie in der Tat vorhanden ist, ist das als „Folge" eines gewissen Erkenntnisgrundes aufgefaßte Urteil wirklich, und nicht nur vermeintlich dessen Folge. Man sagt dann, daß dieses Urteil aus diesem Grunde „mit Recht" gefolgert sei.

Man kann zwischen Begründung und Folgerung einen gewissen Unterschied machen. Als „Begründung" ist näm-

lich in erster Linie jenes Denken anzusehen, dessen Intention darauf gerichtet ist, das Wahrsein eines bestimmten Urteils zu erkennen und darzutun. Ausführbar ist diese Intention nur durch Rückgang auf einen geeigneten Erkenntnisgrund, d. h. auf einen Erkenntnisinhalt, der es dem Denken verbietet, dieses Urteil zu verneinen, wenn es jenen Erkenntnisinhalt unangetastet lassen will. Neben dem Interesse des Geistes, die Wahrheit der Urteile zu erkennen, lebt nun aber in ihm auch das Interesse, im Erkennen fortzuschreiten, d. h. den schon besessenen neue Erkenntnisse hinzuzufügen. Ein Hauptweg nun, dieses Interesse zu befriedigen, ist der, aus Sätzen, die schon bekannt sind, Sätze mit neuem Inhalt logisch abzuleiten. Darin liegt das Wesen der „Folgerung" im engeren Sinne. Die Folgerung ist hiernach die gedankliche Ableitung neuer Urteile aus dem Inhalt gegebener Urteile. Sie geschieht entweder deduktiv oder induktiv. Auch sie beruht auf der Relation der Folgerung. Aber sie begründet an sich noch nicht die „Wahrheit" des durch Folgerung erlangten Urteils, sondern lediglich seinen logisch notwendigen Zusammenhang mit den Urteilen, die ihm zu Grunde gelegt worden sind. Soll durch die vorhandene Folgerungsrelation auch die „Wahrheit" der Folgesätze feststehen, so muß noch die Bedingung erfüllt sein, daß die dieser Folgerung zu Grunde liegenden Sätze nicht bloße Annahmen oder sogar Irrtümer, sondern daß sie Wahrheiten darstellen und als solche mit Gewißheit erkannt sind. Bei vielen Folgerungen des wissenschaftlichen Denkens sind aber die grundlegenden Sätze gar nicht „Wahrheiten" und wollen dies auch nicht sein, sondern sind einfach erste Setzungen, mit andern Worten Voraus-Setzungen, die nur den Zweck haben, die Grundlage zu einem bestimmten System von Folgerungen zu schaffen.

§ 8. Psychologische, logische und erkenntnistheoretische Seite der Erkenntnis.

Die allgemeine Natur der Hauptformen des Denkens, welche auf der Grundlage unserer Anschauung unsere Erkenntnis schaffen, dürfte durch das Gesagte hinreichend klargestellt sein. Ehe wir uns aber der Untersuchung der Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis nunmehr zuwenden können, sind noch einige Worte über die Unterscheidung der logischen und psychologischen Seite der Erkenntnis vorauszuschicken.

Die Hauptmomente am Gesamttatbestand der Erkenntnis sind das geistige erkennende Subjekt oder Ich, der erkannte Gegenstand und eben das Erkennen des letzteren durch ersteres. Dieses Erkennen besteht in einem Komplex von Akten, durch welche das Subjekt die von ihm intendierten Gegenstände erfaßt. In der Hauptsache enthält dieser Komplex Begriffe, Urteile und Folgerungen (Schlüsse). Alle diese Akte haben einen gewissen Inhalt: jeder Begriff, jedes Urteil, jeder Schluß besitzt ja einen bestimmten Inhalt, einerlei, ob derselbe richtig ist oder nicht. Dieser Inhalt nun hat immer und notwendig zwei Seiten, insofern er in der Mitte steht zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand: nach rückwärts blickt er auf das Subjekt, nach vorwärts auf den Gegenstand. Diese beiden Beziehungen sind von ganz verschiedener Art. Die gegenständliche Beziehung hat repräsentative oder darstellende Natur. Der betreffende Inhalt soll das Subjekt mit dem Gegenstand, seinen Sachverhalten und seinen Verhältnissen bekannt machen. Ob er es wirklich tut, hängt davon ab, ob er mit ihm übereinstimmt. Zum Subjekt stehen dieselben Inhalte umgekehrt in dem Verhältnis, daß sie von ihm denkend gesetzt, gewußt und benannt sind. Diese Beziehungen der Erkenntnisinhalte zum denkenden Subjekt

sind realer und kausaler Natur und bilden daher die psychologische Seite der Erkenntnis. Mögen diese Beziehungen nun sein, welche sie wollen, so haben die durch sie entstandenen Inhalte in jedem Fall eine besondere, ihnen immanente Natur und Struktur und stehen konsequent auf Grund derselben zu den übrigen Inhalten, die dem Erkennen dienen, sowie zu den durch sie intendierten Gegenständen in ganz bestimmten inhaltlichen Beziehungen. So entsteht ein von allem Psychologischen am Erkennen wesentlich verschiedenes Untersuchungsgebiet der Erkenntnis: nämlich die Erforschung der Wesenheiten und innern Strukturen der verschiedenen Formen von Denkinhalten und der zwischen diesen Denkinhalten obwaltenden inhaltlichen Beziehungen. Das ist die logische Seite des Erkenntnisproblems oder konstituiert den Aufgabenbereich der Logik. Die noch übrige dritte Untersuchung der Beziehungen zwischen den verschiedenen Formen der Denkinhalte und den Gegenständen, die durch diese Inhalte erfaßt werden sollen, bildet schließlich die Aufgabe der Erkenntnistheorie. Im übrigen stehen die logische und die erkenntnistheoretische Untersuchung in innerem Zusammenhang miteinander.

Zweites Kapitel.

Aristotelischer und Kantischer Wahrheitsbegriff.

§ 1. Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis.

Die Gegenstände und ihre Sachverhalte sind das Ziel der Erkenntnis. Diese selbst besteht in dem Wissen von ihnen. Es muß aber dieses Erfassen und Wissen der Gegenstände, damit es vollkommen sei, vier Eigenschaften haben: es muß klar und deutlich, wahr und gewiß sein. Die Deutlichkeit betrifft das Erfassen der Gegenstände gemäß ihrem

Verhältnis zu den übrigen Gegenständen, die Klarheit dagegen das Erfassen ihres eigenen Innern. Ich kann z. B. unter Umständen bereits deutlich wahrnehmen, daß sich in der Ferne ein gewisser Gegenstand bewegt, ohne daß ich auch schon klar sähe, was für ein Gegenstand es sei. Ähnlich kann mir z. B. deutlich sein, daß Neugier und Wißbegierde nicht dasselbe bedeuten, wenn mir auch nicht klar ist, worin ihr Unterschied besteht. Das Erkennen eines Gegenstandes ist klar, wenn es seine verschiedenen Bestandteile und ihr Verhältnis zueinander und damit ihre Ganzheitstruktur erfaßt. Deutlich aber ist das Erkennen eines Gegenstandes dann, wenn sein Verhältnis zu den übrigen Gegenständen, namentlich sein Unterschied von ihnen erfaßt ist. Zur vollen Deutlichkeit einer Erkenntnis ist offenbar erfordert, daß sie auch klar sei. Ein Beweis dafür sind die Begriffswörter, z. B. sein, gelten, Wert, Sachverhalt usw., da sie sich ohne Klarheit über ihren Inhalt nicht bestimmt voneinander unterscheiden lassen.

§ 2. Wahrheit als Wesenseigenschaft der Erkenntnis.

Die weitaus wichtigste Eigenschaft der Erkenntnis ist ihre Wahrheit. Der Besitz dieser Eigenschaft ist für die Erkenntnis konstitutiv[1]. Eine „Erkenntnis", der sie fehlt, führt diesen Namen nur per aequivocationem; d. h. sie hat von der Erkenntnis nur den Namen, nicht aber auch das Wesen; sie wird für Erkenntnis gehalten oder ausgegeben, ist aber keine, ähnlich wie das Sternbild des Löwen am Himmel zwar Löwe heißt, aber weder ein solcher ist, noch einem solchen gleicht. Der Grund für diese wesenhafte Verbindung von Erkenntnis und Wahrheit liegt unmittelbar im Wesen der Erkenntnis. Diese nämlich besteht in der

[1] „Ohne den Begriff der Wahrheit wäre der Begriff der Wissenschaft kein Begriff, sondern ein Unbegriff" (Br. Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit [Leipzig 1923] S. 401).

Intention, durch einen gewissen, dem Bewußtsein dargebotenen Inhalt mit dem Geiste einen bestimmten Gegenstand oder Sachverhalt zu erfassen, z. B. das Verhältnis von Sein und Nichtsein, die Beziehung zwischen Licht- und Wärme, die Echtheit einer literar-historischen Quelle, die Reinheit eines Tones, die innere Struktur der chemischen Elemente usw. Es leuchtet nun ohne weiteres ein, daß diese das Erkennen konstituierende Intention grundsätzlich unerfüllt bleibt, wenn der vom Geiste zum Erfassen des intendierten gegenständlichen Sachverhalts gebildete oder verwandte Inhalt diesen Sachverhalt verfehlt, d. h. ihn anders erscheinen läßt, als er ist, indem er ihm etwas beilegt, was er nicht hat, oder abspricht, was er hat. Hiermit ist auch zugleich von uns die Natur der Wahrheit gefunden. Besteht sie doch in nichts anderem als darin, daß die Erkenntnis das, was sie sein will, auch in der Tat ist, daß also mit andern Worten ihre Intention sich erfüllt. Demgemäß ist die Wahrheit zu definieren als *die Übereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit dem durch ihn intendierten gegenständlichen Sachverhalt*. Es ist dies eine Wesensdefinition im strengen Sinne des Wortes. Sachlich läuft sie auf dasselbe hinaus, was die uralte scholastische Definition meint: „veritas est adaequatio intellectus et rei."[1] Man könnte ihr auch den Ausdruck geben: Wahr ist jede Erkenntnis, sofern und soweit sie den gegenständlichen Sachverhalt, den sie meint, getroffen und nicht verfehlt hat. Die lange in der Menschheit gehegte Anschauung, daß die Sonne um die Erde kreise, war z. B. falsch und bildete so nur eine scheinbare Erkenntnis des Verhältnisses von Sonne und Erde.

[1] Bei *Aristoteles* heißt es: „Die Wahrheit sagt der, der das Getrennte für getrennt und das Verbundene für verbunden hält; einen Irrtum hingegen begeht der, der sich in Widerspruch zur Wirklichkeit setzt" (Metaph. 8. 10. 1051 b. 3; vgl. Cat. 5. 4 b. 8—10).

§ 3. Der Wahrheitsbegriff des Kantianismus.

Die vorhin gefundene Definition der Wahrheit erscheint so selbstverständlich, daß zunächst wohl niemand auf den Gedanken kommen wird, es sei ein wissenschaftlicher Widerspruch gegen sie möglich. So einfach liegt die Sache nun aber doch nicht. Jener Wahrheitsbegriff, den Aristoteles und die Scholastik hegten, erfreut sich keineswegs allgemeiner Zustimmung. Vielmehr wird in verschiedenster Weise versucht, ihn durch einen andern zu ersetzen. Am bedeutsamsten geschieht dies von einer sehr angesehenen Richtung der Philosophie, nämlich dem Kantianismus[1]. Man weist hier die genannte Auffassung der Wahrheit unter dem Titel der scholastischen Abbildtheorie zurück[2]. Wer die Wahrheit — so urteilt man — in der Übereinstimmung der Vorstellung des Geistes mit dem Gegenstand, also in der Abbildung des letzteren durch erstere suche, der konstruiere damit eine Zweiheit von Erkenntnisinhalt und Gegenstand und nehme an, jener könne mit diesem ähnlich übereinstimmen wie ein Bild mit seinem Original. Erstens aber sei, wendet man dagegen ein, eine solche Übereinstimmung überhaupt nicht möglich, und zweitens könne sie, falls jemand sie doch für möglich halten sollte, vom Geiste niemals erkannt werden. Bei diesen Einwendungen hat man jene Auffassung des Gegenstandes im Auge, die man als transzendenten Realismus zu bezeichnen pflegt, und die in der Annahme gipfelt, die Gegenstände der Natur, die wir erkennen, besäßen ein

[1] Zum Wahrheitsbegriff des Pragmatismus und der Als-Ob-Philosophie verweise ich auf meine „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie" (Kap. XIV u. XV; Münster i. W. 1919). Ferner Otto Ritschl, Die doppelte Wahrheit in der Philosophie des Als-Ob (Göttingen 1925).

[2] „Geyser scheidet genau zwischen logischer und psychologischer Betrachtungsweise, aber den Begriff der Wahrheit nimmt er ganz im Sinne der scholastischen Abbildtheorie" (Willy Moog, Philosophie [Gotha 1921] S. 45). Vgl. B. Erdmann, Logik I² (Halle 1907) § 315.

von unserem Bewußtsein unabhängiges, für sich bestehendes Dasein und Sosein. Demgegenüber leugnet man im Kantianismus nicht, daß der Gegenstand der Naturerkenntnis nur in Objekten bestehen könne, welche die Grundlage streng allgemeingültiger Aussagen bilden. Aber man verneint, daß die Objekte dies vermöchten, wenn sie vom denkenden und erkennenden Subjekt unabhängig wären. Vielmehr vermöchten sie nur dadurch strenge Allgemeingültigkeit zu haben, daß sie vom Denken gesetzt und geschaffen würden[1]. So wird die Wahrheit der Erkenntnis eines Gegenstandes zur Übereinstimmung seiner Setzung durch das Denken mit den apriorischen Gesetzen des Verstandes. „Materiale Wahrheit ist Angemessenheit eines Urteils zu den Gesetzen des synthetischen, Erfahrungserkenntnis erzeugenden Denkens."[2] Dagegen besteht in der „Übereinstimmung aller Gedanken mit den Gesetzen des Denkens und also untereinander" die formale Wahrheit[3].

§ 4. Zur Klärung des Wahrheitsbegriffes.

Der unter dem Namen der Abbildtheorie gegen die scholastische Wahrheitsdefinition gerichtete Angriff ist im Grunde ein Kampf gegen die aristotelische Auffassung der Erkenntnis. Denn darum handelt es sich letzten Endes in diesem Streite, ob die Erkenntnis das, was durch sie erkannt wird, mittels des Denkens erzeugt, oder ob sie vielmehr diesen ihren Gegenstand als ein Gegebenes vorfindet und darum ihn zu erfassen (nachzubilden) sucht. Dafür, daß das zweite zutrifft, spricht nun allerdings am stärksten die Naturerkenntnis. Denn die realistische Auffassung der Natur, d. h. die Überzeugung, daß die Gegenstände der uns

[1] Vgl. Kant, Prolegomena § 36.
[2] Definition bei R. Eisler, Handwörterbuch der Philosophie, unter „Wahrheit"; Verweis auf Krug, Handbuch der Philosophie I S. 131.
[3] Ebd., nach Kants Reflexionen S. 927.

umgebenden, von den Naturwissenschaften erforschten Natur vor unserem Erkennen, welche Form es auch haben möge, und unabhängig von ihm und überhaupt von uns existieren, ist dem menschlichen Geiste so natürlich, daß es für ihn besonderer Reflexionen bedarf, um auch nur verstehen zu können, was mit der gegenteiligen Behauptung gemeint sein könne. Trotzdem ist die allgemeine Auffassung des Wesens der Erkenntnis und der Wahrheit doch nicht von der Richtigkeit jener realistischen Naturauffassung abhängig. Denn die Basis dieser Auffassung von Erkenntnis und Wahrheit ist viel allgemeiner, weil dieselbe auch von solchen Gegenständen gefordert wird, bei denen reales Dasein überhaupt nicht in Frage kommt. Der Satz z. B., daß $7 + 5 = 12$ sei, drückt sicherlich eine gegenständliche Erkenntnis aus, deren Gegenteil unannehmbar ist. Wer oder was aber legt dem Denken die Notwendigkeit auf, die Gleichheit der Summe $7 + 5$ mit 12 anerkennen zu müssen, wenn es Wahrheit will? Doch nichts anderes als der Gegenstand, nämlich der Sinn von $7 + 5$ und von 12, der zwischen beiden Gliedern das Verhältnis numerischer Gleichheit fundiert. Darum ist der Inhalt dieses arithmetischen Satzes deshalb wahr, weil er mit dem gegenständlichen Sachverhalt übereinstimmt.

Was nun die Erkenntnis der Dinge und Vorgänge der äußern Natur angeht, so wäre es selbstverständlich prinzipiell widersinnig, sie als Erfassen und geistiges Nachbilden dieser Dinge und Vorgänge auffassen zu wollen, wenn es eine außerhalb des denkenden Geistes bestehende Weltwirklichkeit überhaupt nicht gäbe. Gewiß stellen die idealistisch orientierten Bewußtseins- oder Immanenzphilosophen eine solche Behauptung auf, bleiben aber den Beweis für ihre Richtigkeit durchaus schuldig. Gegen sie spricht die durch keinerlei Sophismen fortzuschaffende Tatsache, daß die letzte Entscheidung in naturwissenschaft-

lichen Theorien, Sätzen und Hypothesen in dem liegt, was unserem Geiste mittels sinnlicher Wahrnehmung durch Erfahrung gegeben wird, und deshalb Ursachen sein Dasein verdankt, die außer uns und unabhängig von uns bestehen. Nur daraus erklärt sich z. B. das intensive Bemühen der Naturforscher unserer Tage, Erfahrungsbeweise für oder gegen die berühmte Einsteinsche Relativitätstheorie zu führen. Existieren nun Dinge außerhalb unseres Geistes, so versteht es sich von selbst, daß sich von einer „Erkenntnis" dieser Dinge durch unsern Geist nur reden läßt, wenn die Auffassung, die er von ihnen hat, mit ihnen übereinstimmt. Wird aber hiergegen eingewendet, unserem Geiste fehle das Vermögen, die außer ihm befindlichen Dinge zu erfassen und durch seine Inhalte nachzubilden, so würde dies, selbst wenn es richtig wäre, gar nichts gegen unsere Bestimmung des Wesens und Begriffs der Wahrheit besagen. Dieser Begriff selbst bliebe dadurch vielmehr gänzlich unangetastet; denn es würde daraus einzig folgen, daß es unter den Erkenntnissen des Menschen solche gebe, bei denen ihm die Möglichkeit fehle, zur Gewißheit zu kommen, ob sie wahr oder falsch, d. h. mit ihrem Gegenstand übereinstimmend oder nicht übereinstimmend seien.

Die soeben gegebene Antwort wird die Gegner nicht ganz befriedigen. Sie werden nämlich darauf hinweisen, daß die Erkenntnis der Naturwissenschaften von den Dingen und Vorgängen der Natur durchaus nicht unter der Ungewißheit leide, ob sie wahr oder falsch sei. Vielmehr zweifle kein vernünftiger Mensch an der Richtigkeit ihrer wesentlichen Lehren über die Natur, z. B. an ihrer Bestimmung der Lichtgeschwindigkeit, des quantitativen Verhältnisses von Wärme und Bewegung, des Baues unseres Sonnensystems usw. Anderseits sei aber von uns zugestanden, daß sich die „Wahrheit" der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse vom menschlichen Geiste nicht erkennen lasse,

wenn Wahrheit die Übereinstimmung der Erkenntnis mit von ihm unabhängigen Gegenständen bedeute. Also müsse der Begriff der Wahrheit in der Naturwissenschaft einen andern Sinn haben als den der „adaequatio intellectus et rei". Auf diesen Einwand erwidere ich, daß aus seinen Vordersätzen ein ganz anderer Schluß gezogen werden muß, als er es tut. Was nämlich mit Recht aus denselben gefolgert werden darf, ist nur dies, daß entweder die Annahme, die Naturwissenschaft biete eine sichere Erkenntnis der Wahrheit ihrer Sätze über die Naturwirklichkeit, unberechtigt ist, oder aber, daß ihr Gegenstand, die sogenannte Naturwirklichkeit, gar nicht mit den jenseits unserer Erfahrung existierenden Dingen und Sachverhalten identisch ist, sondern in etwas anderem besteht. In der Tat ist das zweite der Fall. Der Gegenstand, auf den sich alle Behauptungen der Naturwissenschaft zuletzt beziehen, sind die Tatsachen der äußern Erfahrung. In der Übereinstimmung der naturwissenschaftlichen Sätze mit diesen Tatsachen, d. h. in ihrer logischen Forderung durch diese liegt die Wahrheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Um die transzendenten Ursachen aber der Erfahrungstatsachen, also um die Frage, wie diese für sich bestehenden Dinge an sich selbst beschaffen seien, was Raum, Zeit usw. in ihrer vorbewußten, realen Wirklichkeit seien usw., um all dies kümmert sich die Naturwissenschaft als solche überhaupt nicht. Das ist vielmehr eine Angelegenheit der Naturphilosophie oder Kosmologie, und für diese ist eine Hauptfrage auch gerade die, ob es ihr möglich sei, zur Gewißheit zu kommen, daß ihren Sätzen über das Transzendente Wahrheit eigne. Zu einer Änderung des Wahrheitsbegriffs zeigt sich also in der Naturerkenntnis nicht die mindeste Notwendigkeit.

Was ich im Vorigen zur Aufrechterhaltung des Wahrheitsbegriffs ausführte, hat zu seiner Grundlage die Voraus-

setzung, daß die Erfahrung dem Denken als ein Gegebenes vorangehe, und die Erkenntnis somit ihre Quelle nur sekundär und instrumental im Denken, primär aber in der Erfahrung habe. Allein diese Voraussetzung wird von den Kantianern nicht anerkannt. Sie behaupten, die sogenannte Erfahrung und das durch sie Gegebene seien nichts dem Denken Vorausgehendes und von ihm Unabhängiges, sondern seien ein logisches Produkt des Denkens[1]. Infolgedessen könne auch die Wahrheit der Naturerkenntnisse in nichts anderem bestehen als in ihrer Allgemeingültigkeit, und beruhe diese auf der Übereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit den Gesetzen des Denkens. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen auch Erkenntnistheoretiker, die alles andere als Kantianer sind. Aber auch sie sagen sich, daß die eigentliche Quelle der Gültigkeit des Denkens und Erkennens nicht in den Gegenständen liege, sondern im Denken selbst, insofern dieses ja seine ihm eigentümlichen Gesetze besitze. In der Übereinstimmung mit diesen Gesetzen könne also die Gültigkeit des Gedachten allein ihre letzte Wurzel haben.

Gegenüber dem Versuch, die Wahrheit auf Gültigkeit und diese auf Übereinstimmung des Denkens mit seinen Gesetzen zurückzuführen, drängen sich zwei Fragen auf. Die erste ist die, wie es möglich sein könne, daß ein Produkt des Denkens jemals von den Gesetzen dieses Denkens sollte abweichen können, da es ja doch in eben diesen Gesetzen wurzelt. Noch grundsätzlicher ist die zweite Frage, woher die Denkgesetze selbst ihre Gültigkeit haben, und von welcher Art diese Gültigkeit sei. Mit der zweiten Frage wollen wir uns etwas näher beschäftigen.

---

[1] Vgl. Kant, Prolegomena §§ 9 14 15 17. Was „den allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst, widerstreitet“ (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 84).

§ 5. Von den Denkgesetzen und ihrer Gültigkeit. Der Psychologismus.

Eine Behauptung, die einer Reihe von Erkenntnistheorien sehr verschiedener Richtung gemeinsam ist, geht dahin, daß die Geltung der Erkenntnisse in der Natur und den Gesetzen des Denkens ihren Grund habe. Für die Beurteilung dieser Behauptung ist es fundamental, daß der Ausdruck „Denkgesetze" in zwei wesentlich verschiedenen Bedeutungen, nämlich entweder psychologisch oder logisch-erkenntnistheoretisch, verstanden werden kann. Wer diesen Ausdruck hört, wird bei ihm zunächst an etwas Psychologisches erinnert: an die realen (kausalen) Gesetzmäßigkeiten, die den Verlauf der Denkvorgänge in der Seele beherrschen. Eine solche Auffassung des Ausdrucks „Denkgesetze" hat sicherlich ihre Berechtigung; denn jenes Denken, dem die Naturwissenschaften entsprungen sind, und auf dem auch ihr weiterer Fortschritt beruht, vollzieht sich wie alles Denken und Erkennen überhaupt als ein tatsächliches Geschehen im Geiste bestimmter menschlicher Persönlichkeiten. Alles aber, was in und von unserem Geiste geschieht, hat auch seine es erzeugenden Ursachen in unserem Geiste, und diese Ursachen hinwiederum sind wirksam nach bestimmten uns angeborenen und die Eigenart unserer Natur bestimmenden Gesetzen. So gibt es darum neben andern auch solche Gesetze unseres Geistes, durch welche das von ihm geübte Denken nach seinem faktischen Verlauf bestimmt und geleitet wird. Ihre Erforschung gehört naturgemäß zur Aufgabe der Psychologie. Stellen wir eine kurze Reflexion über die psychischen Denkgesetze an, so leuchtet uns sofort ein, daß die Gültigkeit, die sie etwa für Erkenntnisse, die von ihnen abhängig sind, garantieren können, durchaus begrenzter und relativer Natur ist. Sie erlauben höchstens dies zu behaupten.

daß die Menschen, soweit die betreffenden Gesetze tatsächlich in ihnen herrschen, so und so denken müssen, indem sie anders überhaupt nicht denken können[1]. Die Psychologie, das müssen wir im Auge behalten, weiß ja gar nicht mit Sicherheit, ob die von ihr in der innern Erfahrung gewisser Menschen aufgefundenen Denkgesetze in der Tat in der Seele aller Menschen überhaupt herrschend sind; und sie weiß erst recht nicht, ob diese Gesetze nicht einmal in der Zukunft in der menschlichen Seele sich zu andern Gesetzen fortentwickeln und umbilden werden. Ganz besonders fehlt der Psychologie jedes Recht zu der Behauptung, daß die psychischen Denkgesetze der menschlichen Seele die Gesetze alles überhaupt möglichen Denkens bildeten, und also auch für wesentlich andere denkende Wesen als der Mensch gültig seien. Nehmen wir ein konkretes Beispiel. Eines der allgemeinsten und wichtigsten Gesetze unseres Denkens ist dies, daß dasselbe nicht zugleich bejaht und verneint werden kann. Es läßt sich z. B. nicht bejahen, daß es jetzt regnet, und auch verneinen, daß es jetzt regnet, sondern das Denken „muß" entweder das eine oder das andere tun. Es fragt sich aber, was für eine Art von „Müssen" bzw. „Nichtanderskönnen" hier vorliege. Wenn dieses Gesetz des ausgeschlossenen Widerspruchs seinen Grund darin hat, daß es unserem Geiste, so wie ihn nun einmal die Natur geschaffen hat, psychisch nicht anders möglich ist, als in seinem Denken gemäß dieser Notwendigkeit zu handeln, dann können wir offenbar nicht mit Sicherheit wissen, ob dieses Gesetz auch

[1] „Der Ausgangspunkt des Denkens liegt in der Tatsache, daß wir Widersprechendes nicht für wahr halten können. . . . Wir haben keinen einzigen Grund, die Verbindung zweier sich widersprechender Urteile als ‚unrichtig' zu verurteilen, wenn nicht eben diesen, daß wir instinktiv und unmittelbar die Unmöglichkeit empfinden, die beiden Urteile gleichzeitig zu bejahen" (G. Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens [Leipzig 1905] S. 70).

andern geistigen Wesen als dem Menschen bei ihrem Denken auferlegt sei, müssen vielmehr die Möglichkeit einräumen, daß dies nicht der Fall sei, und darum zum Schluß kommen, daß, wenn man die Sache an und für sich betrachte, vielleicht ein und derselbe Sachverhalt doch sowohl sein als nicht sein könne. Wer immer darum unter den sogenannten Denkgesetzen, von denen die menschliche Erkenntnis abhängt, die psychischen Denkgesetze versteht, der kann den menschlichen Erkenntnissen, welchen Inhalt auch immer sie haben mögen, keine weiterreichende Gültigkeit als für Menschen zuschreiben. Der Ausdruck, daß diese Erkenntnisse „wahr" seien, kann daher in seinem Munde nichts anderes bedeuten, als daß sie der menschlichen Art und Gesetzmäßigkeit des Denkens entsprechen, kann dagegen nicht besagen, daß die Sache selbst sich in der Tat so verhalte, wie sie sich der menschlichen Erkenntnis darstelle[1]. Man sieht darum, daß von einer strengen Allgemeingültigkeit der menschlichen Erkenntnisse grundsätzlich nicht gesprochen werden kann, wenn die „Wahrheit" derselben in ihrer Übereinstimmung mit den psychischen Denkgesetzen des menschlichen Geistes gesucht wird.

Die soeben gekennzeichnete Auffassung der Wahrheit bildet einen der wesentlichsten Charakterzüge der als Psychologismus bezeichneten Richtung in der Logik und Erkenntnistheorie. Ihr wesentlicher Charakter zeigt sich besonders deutlich in den folgenden Sätzen von B. Erdmann: „Wir können nicht umhin, einzugestehen, daß alle die Sätze, deren widersprechende Gedanken widersinnig und deshalb unvollziehbar sind, nur unter Voraus-

[1] „Die Wahrheit im allgemeinsten Sinne fällt also mit dem Geltungsbewußtsein zusammen" (B. Erdmann, Logik I² S. 383); die scholastischen Bestimmungen aber der Wahrheit „sind unhaltbar, obgleich sie von der logischen Überlieferung vielfach festgehalten worden sind" (S. 385).

setzung der Beschaffenheit unseres Denkens notwendig sind, die wir tatsächlich in uns erleben, und damit unter Voraussetzung der Normen, die wir für das gültige Denken aus dieser Beschaffenheit ableiten können. Die Notwendigkeit der apodiktischen Urteile ist demnach keine unbedingte, sondern eine bedingte, keine ‚kategorische', sondern nur eine hypothetische" (Logik I² S. 532)[1]. So „gilt" also z. B. der Satz, daß zwölf das vierfache von drei ist, nach B. Erdmann nur bedingt: nämlich nur für das Denken, soweit es unter den gegenwärtig unsern Geist psychisch beherrschenden Denknotwendigkeiten steht. Damit ist der Erkenntnisgehalt an die ihn gestaltenden psychischen Kräfte des denkenden Menschen ausgeliefert. Das eben ist Psychologismus. Dieser besteht somit in der Anschauung, die Erkenntnisse des Menschen besäßen in den psychischen Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Denkvorgänge nicht nur ihren realen Ursprung, sondern auch den Grund und das Maß ihrer Geltung oder Wahrheit, und seien daher niemals und nirgends etwas schlechthin (unbedingt) und für alle erkennenden Wesen überhaupt Gültiges[2].

§ 6. Die Axiome und ihre Bedeutung für die Erkenntnis nach Aristoteles und Kant.

Der Kantianismus steht zur psychologistischen Auffassung der Erkenntnis in schroffstem Gegensatz. Er teilt diese Stellungnahme mit der Aristotelischen Erkenntnis-

[1] Zutreffend ist, was Kant kritisch bemerkt: „Die vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile wäre nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist" (Kritik der reinen Vernunft² S. 168).

[2] Vgl. Geyser, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie (Münster 1919) Kap. VI.

theorie. Beide finden das Recht zur Ablehnung des Psychologismus in ihrer Überzeugung, daß die Denkgesetze, von deren Erfüllung die Gültigkeit oder Wahrheit der Erkenntnisse abhängig ist, keinesfalls in Realgesetzlichkeiten der konkreten psychischen Denkvorgänge des empirischen Bewußtseins gesucht werden dürfen. Soweit vielmehr für die Bewertung der Gültigkeit der Erkenntnisse ein bestimmtes Verhältnis derselben in Frage kommt, kann dieses nur sein entweder das Übereinstimmungsverhältnis der Erkenntnisinhalte mit den durch sie intendierten besondern und allgemeinen Erkenntnisgegenständen oder aber das Verhältnis von Folge und Grund zu bestimmten vorausgesetzten allgemeinen Denk- und Erkenntnisinhalten, die für alles Denken grundlegend sind. Diese letzteren Denkinhalte, die also die Erkenntnisse nicht sowohl hervorbringen und verursachen, als vielmehr ergeben und begründen, entsprechen dem, was die wissenschaftliche Theorie der Erkenntnis unter dem Ausdruck „Denkgesetze" einzig verstehen darf. Sie werden darum auch weit zweckmäßiger Grundsätze oder Prinzipien des Denkens genannt als Denkgesetze. Insofern durch sie der allgemeine Grund zu den verschiedenen Erkenntnissen gelegt wird, bilden sie allgemeine Voraussetzungen aller Erkenntnisinhalte der verschiedenen Wissenschaften. Benützt man nun diesen Sinn des Ausdrucks „Denkgesetze" für die Definition der Wahrheit, so gewinnt man den Satz: Die Wahrheit der Erkenntnisse besteht in ihrer Übereinstimmung mit den allgemeinen Grundsätzen der denkenden Bestimmung der Gegenstände.

Zur soeben gewonnenen Definition der Wahrheit können wir leichter Stellung nehmen, wenn wir zuvor einige dieser Grundsätze als Beispiel heranziehen. Um mit Aristoteles zu beginnen, so hebt er an vielen Stellen die Bedeutung der obersten Grundsätze für die Erkenntnis hervor.

Er nennt sie ἀξιώματα und sagt von ihnen[1]: „Alle Beweisführungen bedienen sich der Axiome..., denn die Axiome sind das Allgemeinste und die Prinzipien (ἀρχαί) von allem." Das gewisseste und urerste aller dieser Axiome ist ihm das sogenannte „principium contradictionis", das er so formuliert[2]: „Daß dasselbe demselben in derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme, ist unmöglich; denn unmöglich ist es, daß jemand, wie dies einige von Heraklit behaupten, annehme, dasselbe sei und sei nicht.... Wer immer daher einen Beweis führt, geht zuletzt auf diesen Satz zurück, weil derselbe seiner Natur nach das Prinzip aller andern Axiome ist." Es ist z. B. unmöglich, daß derselbe Gegenstand unter demselben Gesichtspunkt sowohl in Bewegung als in Ruhe befindlich sei; daher läßt sich auch nicht beides von ihm mit Wahrheit aussagen. Ergänzt wird das Prinzip des Widerspruchs durch das des ausgeschlossenen Dritten. Es lautet bei Aristoteles[3]: „Ein und dasselbe kann nicht zugleich bejaht und verneint werden." Vollständiger wird es so formuliert[4]: „Zwischen dem, was sich widerspricht, kann es kein Mittleres geben, sondern es ist notwendig, von einem Subjekt jedes Prädikat entweder zu bejahen oder zu verneinen." Gelten diese beiden Axiome für jegliche Erkenntnis überhaupt und haben so eine mehr formale Natur, so haben andere Axiome einen mehr materialen Inhalt und gelten im besondern für die Erkenntnis der Natur und des Realen.

---

[1] Metaph. 3, 2. 997 a, 10—13.

[2] τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (Metaph. 4, 3. 1005 b, 11—34).

[3] Metaph. 3, 1. 995 b, 9.

[4] οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν (Metaph. 4, 7. 1011 b, 23). Ferner Categ. c. 10: „Im Verhältnis von Bejahung und Verneinung steht z. B.: ‚er sitzt — er sitzt nicht.'... Bei diesem Verhältnis ist notwendig stets das eine Glied wahr und das andere falsch" (13, 2).

Das wichtigste davon ist das Kausalprinzip. Wir finden es bei Aristoteles ausgedrückt mit den Worten[1]: „Alles was entsteht, entsteht durch etwas, aus etwas und als ein gewisses Etwas."

Auch Kant betrachtet die Axiome des Denkens als grundlegend für Erkenntnis und Wahrheit. Zwar unterscheidet er zwischen formaler (nach der Form) und materialer (gegenständlicher) Wahrheit (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 83 f.), erklärt aber doch, daß die Wahrheit, welche die „Form" eines Gedankens betrifft, d. h. „die Übereinstimmung mit den allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes" auch die Bedingung der materialen Wahrheit, d. h. der Wahrheit des Gedankens nach seiner inhaltlichen Seite sei. Denn der „transzendentalen Logik", welche „die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann", „kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. h. alle Beziehung auf irgend ein Objekt, mithin alle Wahrheit". Darum ist diese transzendentale Analytik auch „zugleich eine Logik der Wahrheit" (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 87).

Alle Erkenntnisinhalte sind nach Kant entweder analytischer oder synthetischer Natur, insofern sie entweder einem Gegenstand ein Prädikat beilegen, das im Inhalt seines Begriffs enthalten und implicite gedacht ist, oder aber durch das vom Gegenstande ausgesagte Prädikat zu den seinem Begriff immanenten, also in ihm schon enthaltenen Merkmalen eine neue Bestimmtheit hinzufügen. Als Beispiel für die beiden Arten der Erkenntnis erwähnt Kant die Sätze: „Alle Körper sind ausgedehnt", und „Alle Körper sind schwer." Letzterer Satz drückt darum ein

[1] Metaph. 7, 7. 1032 a, 13—15. Ferner: „Was immer durch Natur oder Kunst entsteht, wird durch ein Aktuelles aus einem Potentiellen." De gen. animal. 2, 1. 733 b, 25 und 734 a, 30.

synthetisches Verhältnis aus, weil aus dem Begriff der Ausgedehntheit nicht die Notwendigkeit folgt, daß ein ausgedehntes Ding die Eigenschaft der Schwere besitzen muß. Den analytischen sowohl wie synthetischen Erkenntnissen läßt Kant gewisse ihre Wahrheit bedingende Grundsätze des Denkens zu Grunde liegen. Als den obersten Grundsatz aller analytischen Erkenntnisse betrachtet er den Satz: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht." Dieser Satz „ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives Kriterium aller Wahrheit"; denn er besagt, daß, welchen Inhalt auch immer eine Erkenntnis haben möge, „der Widerspruch [in ihr] sie gänzlich vernichte und aufhebe" (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 189 f.)[1].

Das Hauptfeld synthetischer Erkenntnisse bilden für Kant die Mathematik und die Naturwissenschaft. Beide haben synthetische Sätze an ihrer Spitze stehen. Diese werden daher von Kant, weil sie die Voraussetzungen jener beiden Wissenschaften sind und folglich den Grund zu ihrer Möglichkeit legen, weil sie ferner allgemeine und notwendige Geltung haben, als Sätze bezeichnet, die a priori gelten, nicht aber a posteriori, d. h. durch Erfahrung, begründet werden müßten oder könnten. Beispiele solcher Grundsätze begegnen uns in den Worten: „Naturwissenschaft enthält synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich. Ich will nur ein paar Sätze anführen als den Satz, daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß in aller Mitteilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit gleich

[1] S. 191 f. richtet Kant seine Kritik gegen die Formulierung, welche Aristoteles dem Satz des Widerspruchs gegeben. Hierzu sei nur kurz dies bemerkt, daß der Aristotelische und der Kantische Satz, weil jener sich auf das Verhältnis unter zwei Urteilen, dieser aber auf das unter den beiden Gliedern eines Urteils bezieht, einen verschiedenen Inhalt haben, daß beide an sich richtig sind, daß aber der Aristotelische Satz eine Voraussetzung des Kantischen Satzes bildet.

sein müssen. An beiden ist nicht allein die Notwendigkeit, mithin ihr Ursprung a priori, sondern auch, daß sie synthetische Sätze, klar" (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 17). Noch allgemeiner als diese beiden Sätze sind zwei andere Prinzipien synthetischer Erkenntis, denen Kant den Ausdruck gibt: „Daß die Substanz bleibt und beharrt, daß alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei, usw. Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig a priori bestehen" (Proleg. § 15)[1].

§ 7. Gegenständliche und transzendentale Begründung der Axiome.

Wenn wir sehen, daß Aristoteles und Kant trotz des wesentlichen Gegensatzes ihrer philosophischen Grundhaltung doch einig sind im Anerkennen der Bedeutung, welche den allgemeinen Grundsätzen des Denkens für die Wahrheit der Erkenntnis zukommt, so dürfen wir daraus folgern, daß an dieser Annahme etwas Richtiges sein muß. So erhebt sich für uns die Frage, wie sich diese Auffassung der Wahrheit als der Übereinstimmung der Erkenntnis mit den allgemeinen Grundsätzen des Denkens zu jenem Wahrheitsbegriff verhalte, der die Wahrheit in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem jeweiligen Gegenstande sucht. Offenbar werden beide Bestimmungen der Wahrheit dann sachlich auf eins hinauskommen, wenn für die Wahr-

[1] Eine „systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes" stellt Kant zusammen unter dem Titel der Axiome der Anschauung, der Antizipationen der Wahrnehmung, der Analogien der Erfahrung und der Postulate des empirischen Denkens überhaupt (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 198—269). Diese Grundsätze machen „ein Natursystem aus, welches vor aller empirischen Naturerkenntnis vorhergeht, diese zuerst möglich macht, und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann" (Proleg. § 23).

heit der Grundsätze selbst die aristotelisch-scholastische Definition der Wahrheit die zutreffende ist, d. h. wenn die Grundsätze selbst darum wahr sind, weil der Sachverhalt, den sie aussagen, in dem Gegenstande, von dem sie ihn aussagen, seinen Seins- und Erkenntnisgrund hat. Sind so, wie dies die aristotelisch-scholastische Auffassung ist, die Grundsätze durch die Übereinstimmung mit ihrem Gegenstande wahr, so bleibt die scholastische Wahrheitsdefinition zu Recht bestehen, weil so keine Erkenntnis mit den Grundsätzen übereinstimmen kann, ohne auch mit dem Gegenstande übereinzustimmen. Somit haben wir uns die Frage vorzulegen, ob den Grundsätzen, von denen die Erkenntnis abhängig ist, in irgend einer andern Weise Wahrheit zukommen könne als durch die Übereinstimmung mit dem Allgemeingegenstand, auf den sie sich beziehen.

Wird die Wahrheit definiert als die Übereinstimmung eines Satzes mit den allgemeinen analytischen und synthetischen Grundsätzen (Axiomen) des Denkens, so wäre es widersinnig, auch diesen Grundsätzen selbst Wahrheit zusprechen zu wollen, da sie ja dann wieder zu noch früheren Grundsätzen im Verhältnis der Übereinstimmung stehen müßten, und sich für diese letzteren, eigentlichen Grundsätze dieselbe Frage aufs neue erheben würde. Entweder also haben die Grundsätze selbst nicht die Eigenschaft der „Wahrheit", oder aber es besteht das Wesen der Wahrheit in etwas anderem als in der Übereinstimmung der Denksetzungen mit den allgemeinen Grundsätzen des Denkens. Für das zweite treten Aristoteles und die Scholastiker ein und können zu ihren Gunsten geltend machen, daß sie ihre Wahrheitsdefinition der „adaequatio intellectus et rei" nicht aufzugeben brauchen, um auch den Grundsätzen Wahrheit zuschreiben zu können. Kant aber und die Kantianer nehmen das erste an. Die Grundsätze schaffen nach ihnen Wahrheit, ohne selbst im gleichen

Sinne des Wortes Wahrheit zu haben. Um so mehr müssen wir dann aber die Frage erheben, mit welchem Rechte sich die von den Kantianern aufgezählten Grundsätze als die allgemeinen und notwendigen Prinzipien aller Erkenntnis geben. Warum dürfte denn das Gegenteil dieser Sätze oder irgend sonst ein allgemein formulierter Satz nicht mit genau ebensoviel Recht wie sie den Anspruch erheben, ein notwendiger Grundsatz der Erkenntnis zu sein? Die Berechtigung zu dieser Frage läßt sich gewiß nicht bestreiten. Gibt es aber auch eine befriedigende Antwort auf sie?

Der nächstliegende Gedanke, um die Geltung der aufgezählten Grundsätze für das Erkennen zu rechtfertigen, wäre offenbar der, daß diese Grundsätze der Ausdruck der Naturgesetze unseres Denkens seien. Wir haben gesehen, daß dies die Anschauung der Psychologisten ist, und haben erkannt, daß durch sie alle unsere Erkenntnisse des Charakters objektiver und streng allgemeiner Gültigkeit notwendig verlustig gehen. Nun ist für Kant und die Kantianer nichts so selbstverständlich, als daß echte Erkenntnis wesensmäßig streng denknotwendig und unbedingt allgemeingültig ist. Nicht weniger gehört es zu ihren festesten Überzeugungen, daß der menschliche Geist in der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft Erkenntnisse besitzt, in denen dieses Wesen der echten Erkenntnis erfüllt ist[1]. Also kommt die eben erwähnte subjektive

[1] „Es trifft sich glücklicherweise, daß wir mit Zuversicht sagen können, daß gewisse reine synthetische Erkenntnisse a priori wirklich und gegeben seien, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiß durch bloße Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig anerkannt werden. Wir haben also wenigstens einige unbestrittene synthetische Erkenntnis a priori und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur, wie sie möglich sei" (Proleg. § 4).

Rechtfertigung der Grundsätze für den Kantianismus nicht in Frage. Statt dessen versucht Kant eine transzendentale Begründung, wie er sich ausdrückt.

Den letzten Grund und Halt findet die transzendentale Begründung im Faktum der Wissenschaft. Es gibt — so folgert Kant — streng allgemein gültige Wissenschaften: reine Mathematik und reine Naturwissenschaft. Also müssen auch alle jene allgemeinen Begriffe und synthetischen Grundsätze streng allgemein gültig sein, durch welche diese Wissenschaften möglich sind[1]. Was nun Kant als „transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" bezeichnet, und dessen Entdeckung ihm viel Mühe und Nachdenken gekostet hat, läuft darauf hinaus, zu zeigen, wie die Wissenschaften der Mathematik und allgemeinen, reinen Naturwissenschaft durch die Kategorien und die apriorischen synthetischen Grundsätze möglich gemacht werden[2]. Würde der Verstand diese Begriffe und Grundsätze den Gegenständen und ihren von ihm selbst unabhängigen Verhältnissen entnehmen müssen, so könnte er keine Gewißheit haben, daß sie immer und überall gelten; es würde dann mit andern Worten diesen Grundsätzen der Charakter echter Gesetze fehlen, da sie nur eine Verallgemeinerung vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse wären. Der Verstand erhält also nicht diese Gesetze, sondern setzt sie selbst. Er legt sie den Gegenständen auf, die er erkennt. Was aber sind dies für Gegenstände? Sie sind keine an sich selbst bestehenden, d. h. vom anschauenden und denkenden Erkenntnissubjekt unabhängigen Dinge und Geschehnisse; denn diesen Gegenständen ihre Ge-

[1] Vgl. Aug. Messer, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft (Stuttgart 1922) S. 97.

[2] Ähnlich Br. Bauch a. a. O. S. 320: Die Grundsätze „sind die Gründe der Möglichkeit der Wissenschaft selbst"; ohne sie wäre „die wirkliche Wissenschaft als Wissenschaft gar nicht möglich"; in diesem Aufweis besteht „die einzige sinnvolle Begründung der Grundsätze".

setze aufzuerlegen, dazu wäre der erkennende Verstand gänzlich außerstande. Also sind die Gegenstände der wissenschaftlichen Verstandeserkenntnis solche, die der Verstand durch die apriorischen Formen der Verknüpfung schafft und hervorbringt. Er bringt sie aber nicht unmittelbar, sondern mittelbar hervor: nämlich dadurch, daß er durch die Anschauungsformen von Raum und Zeit und durch die Verknüpfung des unter diesen beiden sinnlichen Formen Angeschauten — d. h. der Erscheinungen — gemäß den transzendentalen Grundsätzen die wissenschaftliche Erfahrung der empirischen Mannigfaltigkeiten möglich macht (schafft). „Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitte ist also: Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Prinzipien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetischen Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.“ [1]

Noch eine dritte Erklärungsmöglichkeit erwähnt Kant, aber nur, um sie kurzerhand zurückzuweisen. Man könnte sagen, daß die synthetischen Grundsätze „weder selbstgedachte erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjek-

---

[1] Kritik der reinen Vernunft[2] S. 294; vgl. S. 147 u. 161, wo es heißt: „Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien, und da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung.“ Ferner: „Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen“; denn ohne solche Regeln würde die Synthesis der Erscheinungen „nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein“ (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 195 f.). Man beachte die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Erfahrung“ bei Kant; siehe Messer a. a. O. S. 78, und Br. Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit S. 322 f.

tive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft)" (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 167). Aber erstens wäre nicht zu sehen, wie weit man solche Anlagen voraussetzen dürfte, und zweitens und vor allem fehlte dann diesen Prinzipien, z. B. dem Kausalprinzip, die Denknotwendigkeit des Inhalts, da uns nur erlaubt wäre zu sagen: „Ich bin so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann." Der Einzige aber, der davon Gewinn hat, ist der Skeptiker.

Bei der Stellungnahme zu Kants Versuch einer transzendentalen Begründung der allgemeinen Grundsätze ist seine Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Grundsätzen im Auge zu behalten. Kants ganzes Interesse hängt offensichtlich an den letzteren, und auf sie bezieht sich auch eigentlich die transzendentale Deduktion. Als Grundsatz aller analytischen Erkenntnisse gilt ihm der Satz: Keinem Gegenstande kommt ein Prädikat zu, das ihm widerspricht. Um eine Begründung dieses Satzes sehen wir Kant nicht bemüht; er bemerkt nur, würden Urteile oder Erkenntnisse sich selbst widersprechen, so vernichteten sie sich selbst und wären nichts (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 189 f.). Das aber ist keine Begründung, sondern nur eine Umschreibung, um nicht zu sagen nur eine Folge jenes Satzes.

Worin die Schwierigkeit steckt, synthetische Urteile zu begründen, darüber ist Kant sich völlig klar. Seine Beschreibung dieser Urteile zeigt dies deutlich: „In synthetischen Urteilen soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben im Verhältnis zu betrachten, welches daher

niemals ein Verhältnis der Identität noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urteile an sich selbst weder die Wahrheit noch der Irrtum angesehen werden kann" (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 193 f.). Man kann es z. B. dem Begriff des Körpers als eines ausgedehnten Dinges nicht entnehmen, daß dem Körper die Eigenschaft der Schwere zukommt. Läßt sich somit aus dem Urteil selbst heraus eben wegen des synthetischen Charakters seines Inhalts nicht ersehen, ob es wahr oder falsch sei, so muß dies irgendwie von außen her, also durch ein Drittes, jenen Urteilsinhalt Vermittelndes erkannt werden. Als eine solche Erkenntnisquelle synthetischer Urteile kommt in erster Linie die Erfahrung in Betracht. Sie, und sie allein, begründet z. B. den synthetischen Satz, daß die Oberfläche unserer Erde sich in fünf Weltteile gliedert, oder daß der und der zu der und der Zeit geboren worden ist und so und so lange gelebt hat. Aber von den synthetischen Grundsätzen weist Kant jede Art empirischer Begründung ihres Inhalts weit ab, weil es ihm feststeht, daß von der Erfahrung kein Weg, wie geartet er auch sein möge, zu unbedingt und streng allgemein gültigen Sätzen zu führen vermöge. Von diesen Sätzen — Kant selbst gebraucht hier den Ausdruck „Begriffe des Verstandes" — „eine empirische Deduktion[1] versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit sein; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, daß sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduktion derselben nötig ist, so wird sie jederzeit transzendental sein müssen" (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 118). Diese transzendentale Deduktion ist auch „unumgänglich notwendig" (S. 121). Sie kommt aber auf

[1] Den Ausdruck „Deduktion" bezeichnet Kant ebd. (S. 116) als aus der Jurisprudenz entlehnt, wo er den Beweis für eine Befugnis oder einen Rechtsanspruch (quid iuris?) bedeute.

den Nachweis hinaus, daß diese Bedingungen des Denkens „objektive Gültigkeit haben, d. h. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben" (S. 122).

Noch klarer wird, was Kant meint, an einem konkreten Beispiel. Er benützt selbst (S. 122 ff.) als solches das Kausalprinzip. Der Verstand hat, davon geht Kant aus, in diesem Prinzip eine der Bedingungen, deren er bedarf, um die Gegenstände der Wahrnehmung in der Form synthetischer Einheiten von objektiver Geltung denken zu können. Darin erblickt nun Kant auch die Begründung dieses Prinzips. Es erscheint ihm dasselbe als eine notwendige Bedingung des Denkens, d. h. der Möglichkeit, objektive synthetische Einheiten zu schaffen[1]. „Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig" (S. 126). Nun aber sieht Kant ein, daß diese apriorische Einheitsfunktion des Denkens leer und fruchtlos wäre, wenn die Wahrnehmungsgegebenheiten sich ihr nicht unterodnen würden; denn sie wären dann Formen, denen der Stoff fehlte, den sie formen und gestalten. Die ganze sogenannte transzendentale Deduktion der Kategorien hängt also von der Gewißheit ab, daß die Erfahrungsvorkommnisse sich in der Tat dem Kausalprinzip unterwerfen. Daß das aber der Fall sei, „davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl

[1] Man beachte folgende grundlegende Ansicht Kants: „Die Verbindung (coniunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, ... eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen werden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Objekte verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben" (S. 130). Zum Begriff der Synthesis vgl. auch Kritik der reinen Vernunft[2] S. 103.

allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände und alles so in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche: so daß dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre" (S. 123). Man darf aber nicht glauben, die Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen, wie sie im Kausalgesetze ausgesprochen wird, aus den Beispielen der Erfahrung ableiten zu können; denn man „bemerkt nicht, daß auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern daß er entweder völlig a priori im Verstande müsse begründet sein oder als ein bloßes Hirngespinst gänzlich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art sei, daß ein anderes B daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge" (S. 123 f.). Das transzendentale Problem Kants gipfelt mithin in der Frage, wie es möglich sei, daß die apriorischen synthetischen Begriffe und Grundsätze des Denkens, von denen das Kausalprinzip eines der wichtigsten Beispiele ist, von den Gegenständen der Erfahrung gelten und so Naturwissenschaft begründen.

Die von Kant ausgedachte Lösung habe ich schon dargelegt. Um das Wesentliche derselben kurz noch einmal zu nennen, so ist sie diese. Es stehen sich gegenüber auf der einen Seite synthetische Einheiten der Gegenstandswelt, nämlich Dinge mit mannigfaltigen Eigenschaften sowie kausal zusammenhängende Geschehnisse usw., und auf der andern Seite synthetische Sätze des Denkens über die Gegenstände. Wie ist nun Übereinstimmung zwischen jener objektiven und dieser subjektiven Synthesis möglich? Nur entweder so, daß die subjektive Synthesis von

der objektiven entlehnt, oder daß diese durch jene geschaffen wird. Aber das erstere scheidet hier aus, weil auf diesem Wege die den synthetischen Sätzen des Denkens eigentümliche apodiktische Geltung unerreichbar ist; denn diese Sätze könnten dann keine für alle Objekte derselben Art notwendig gültige Erkenntnis, also keine Wissenschaft sein. Kants Stellungnahme zur aufgeworfenen Frage ist also entscheidend von seiner Annahme bestimmt, daß den synthetischen Grundsätzen der Naturerkenntnis apodiktische Gewißheit zukomme. Steht das aber fest? Man beachte, was Kant z. B. von der Kausalität behauptet. Das eigentliche und allgemeine Kausalprinzip, daß nichts ohne Ursache geschieht, wird von ihm nicht zu Grunde gelegt. Vielmehr ist es das Kausalgesetz, dem er die apodiktische Geltung zuschreibt und dem er den Inhalt gibt, daß die Verhältnisse der Aufeinanderfolge zwischen einem bestimmten A und einem bestimmten B in der Natur unveränderlich sind, so daß in ihr niemals und nirgendwo ein solches A sein kann, ohne von einem solchen B gefolgt zu werden, noch ein solches B, ohne daß ihm ein solches A voraufgegangen wäre. Woher aber hat Kant die Gewißheit dieser seiner durchaus synthetischen Behauptung?

Die letzte Frage wäre leicht zu beantworten gewesen, wenn Kant in der Naturerkenntnis gleich der Lage der Mathematik eine bloß von Axiomen und Definitionen abhängige logische Erkenntnis gesehen hätte. Aber er erkennt an, daß an der Naturerkenntnis auch ein empirisches Moment beteiligt ist. Unsere Naturerkenntnis enthält nach ihm ein empirisches Element in den ihre Materie bildenden sinnlichen Empfindungen. Allein, fügt Kant hinzu, das, worauf die synthetischen Grundsätze des Denkens sich beziehen, sind nicht schon diese Empfindungen selbst, sondern sind erst die Erscheinungen, deren an sich selbst chaotischen Rohstoff die Empfindungen bilden. In den Er-

scheinungen herrscht nun ein gewisses sie ordnendes Verhältnis, das teils räumlicher teils zeitlicher Form ist. Diese Verhältnisse haften aber nicht an den Empfindungen selbst, werden diesen vielmehr vom Anschauungsvermögen apriorisch verliehen, sind also ein synthetisches Produkt des anschauenden Subjekts. Eben dieses Subjekt ist nun aber auch denkend, d. h. ist im apriorischen Besitz auch der synthetischen Formen unanschaulicher oder begrifflicher Einheitsverhältnisse. Darin hat es die Möglichkeit, die anschaulichen Formen der Erscheinungen unter der Leitung der begrifflichen Verhältnisse zu ordnen. Der Kern der Lösung bleibt also, daß der Verstand durch die apriorischen Begriffe „selbst Urheber der Erfahrung ist, worin seine Gegenstände angetroffen werden" (S. 127).

§ 8. Zur Kritik der transzendentalen Deduktion.

Wenden wir uns, nachdem Kants Gedankengang uns vertraut geworden, nunmehr der kritischen Reflexion zu. Der Ausgangspunkt der Kantischen Überlegung ist die dem Denken gestellte Aufgabe, ein Mannigfaltiges zur Einheit zu verbinden. Kant fragt sich, welche allgemeinsten Formen der Synthesis notwendig und ausreichend seien, um diese Aufgabe zu lösen. Er entdeckt zwölf solcher Formen und bezeichnet sie als die obersten synthetischen Grundsätze a priori der Gegenstandserkenntnis. Sofort ist hier gegen Kant einzuwenden, daß er den prinzipiellen Nachweis hätte erbringen müssen, die Aufgabe, ein Mannigfaltiges zu einer durchgängigen Einheit zu verbinden, sei überhaupt nur durch die von ihm gefundenen, nicht aber auch durch andere Formen synthetischer Einheit lösbar. Diesen Nachweis hat Kant nicht geliefert. Der zweite notwendige Schritt in der Kantischen Deduktion mußte in dem Nachweis bestehen, daß das sinnlich Mannigfaltige unserer Anschauung sich in der Tat durch die apriorischen Grundsätze zu einer

Einheit verbinden und so in „Objekte der Natur" umformen lasse. Für die Beurteilung, ob Kant dieser Nachweis gelungen, kommt es vor allem auf den Begriff der Natur an.

Das entscheidende Merkmal der Natur liegt für Kant darin, daß sie ein einheitliches wohlgeordnetes Ganzes von Mannigfaltigem der sinnlichen Anschauung ist. Nach dieser Auffassung hängt, ob ein gewisses Sein oder Geschehen zur Natur gehöre oder nicht, davon ab, ob dasselbe dem einen Ganzen gemäß allgemeinen Gesetzlichkeiten an bestimmter Stelle eingeordnet sei oder nicht sei. Allein die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Natur läßt sich auch von einem andern Kriterium abhängig machen: nämlich davon, ob es eine Wahrnehmungstatsache bilde. Seine Grundlage hat dieses Kriterium in einem vom vorigen verschiedenen Wesensmerkmal der Natur: nämlich dem Merkmal, daß die Natur das Feld des vom menschlichen Geiste durch sinnliche Wahrnehmung vorgefundenen, im übrigen von ihm unabhängigen Seins und Geschehens ist. Hier lautet daher die zur Beurteilung, ob etwas zur Natur gehöre oder nicht, erhobene Frage ganz einfach, ob es durch innere oder äußere Wahrnehmung gegeben sei. Ob es außerdem dem Felde alles durch Wahrnehmung Gegebenen nach allgemeinen Gesetzen eingeordnet sei, danach wird hier nicht gefragt. Steht vielmehr fest, daß es tatsächlich gesehen, gehört oder sonstwie wahrgenommen ist, so ist damit auch entschieden, daß es der Naturwirklichkeit angehört, ob es nun mit dem übrigen Sein, das dem Bewußtsein durch sinnliche Wahrnehmung bekannt wird, nach allgemeinen Gesetzen der Verknüpfung verbunden ist oder nicht. Darum ist es auch für diese Auffassung der Natur, welche das erste Kriterium derselben in der Gegebenheit durch Wahrnehmung findet, konsequent durchaus eine Frage der vom Denken unabhängigen Erfahrung — d. h. der methodisch angestellten Wahrnehmungen —, ob

Gesetze der Verknüpfung und welche unter dem mannigfaltigen Naturwirklichen bestehen. Der Verstand hat der Natur gemäß dieser Auffassung keinerlei Gesetze vorzuschreiben, sondern hat ihren etwa vorhandenen Gesetzen, wie allgemein sie auch sein mögen, nachzuspüren und sie in den Sätzen der Wissenschaft abzubilden.

Die Konsequenzen der Auffassung, welche das entscheidende Kennzeichen der Naturzugehörigkeit von etwas in seinem Gegebensein durch die Wahrnehmung findet, widersprechen der Anschauung, welche Kant vom Seins- und Geltungsursprung der Naturgesetze und der Natur hegt. Er kann also entweder das Kriterium der Naturzugehörigkeit nicht in der Frage der Wahrnehmungstatsächlichkeit finden, muß es vielmehr von dieser unabhängig sein lassen, oder aber er muß behaupten, daß die Wahrnehmungstatsächlichkeit selbst unter der Herrschaft der apriorischen synthetischen Grundsätze des Denkens stehe, sich zu ihnen also wie die Folge zu ihrem Grunde verhalte. Die erste dieser beiden Möglichkeiten ließe sich in der Weise ergreifen, daß man sagte, nur soweit als die Wahrnehmungsgegebenheiten sich den apriorischen Grundsätzen der Synthesis des Mannigfaltigen unterordneten, gehörten sie der Natur an. Das wäre eine Lösung der Schwierigkeit nach dem Rezept, daß man alle Erfahrungsdaten oder Wahrnehmungsgegebenheiten, die sich irgendwo und irgendwann einmal den apriorischen Grundsätzen nicht fügen sollten, einfach aus dem Inhalt dessen, was man „Natur“ zu nennen beschlossen hat, verweist. Aber der so dekretorisch von der „Natur“ ausgeschlossene Teil der Wahrnehmungsgegebenheiten ist eben doch genau ebensogut Wirklichkeit wie der in die „Natur“ aufgenommene Teil. Wenn darum das Wort Natur nicht eine bloße begriffliche Welt, sondern ein Reich der Wirklichkeit bezeichnen soll, dann ist der ebengenannte Ausweg aus den Schwierigkeiten, in welche

sich Kants Theorie der Natur verstrickt sieht, kein zum Ziele führender Weg. Läßt sich nun über die zweite Möglichkeit, eine Lösung der Schwierigkeit zu versuchen, günstiger urteilen?

Die Gewißheit, daß sich alle Wahrnehmungsgegebenheiten ausnahmslos und jederzeit den apriorischen Verknüpfungsformen des Denkens unterordnen werden, ist dann berechtigt, wenn das dem Bewußtsein gegebene Material sich gegenüber diesen Verknüpfungsformen durchaus wie bildsames Wachs verhält, wenn es mit andern Worten alle seine Beziehungen und Verhältnisse von dem seine Inhalte miteinander verknüpfenden Denken empfängt. Es ist darum auch nicht zufällig oder belanglos, daß Kant von der „Materie" der Naturerscheinungen oder, wie er sie nennt, den „Empfindungen" behauptet, sie seien in sich selbst jeder „Form" bar. „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen" (Kritik der reinen Vernunft[2] S. 34). Prüfen wir aber diese Behauptung einer völligen eigenen Beziehungslosigkeit des in der Sinnesempfindung Gegebenen an der konkreten Art unserer Wahrnehmungserlebnisse, so zeigt sie sich als Ausgeburt einer gänzlich wirklichkeitsfremden Theorie. Was wir wahrnehmen, ist durchaus durchzogen von bestimmten qualitativen, quantitativen, zeitlichen und räumlichen Verhältnissen, die wir genau so unmittelbar und unabänderlich vorfinden wie die einzelnen sinnlichen Träger dieser Verhältnisse. Der Gedanke, daß unsere Seele in einem uns unbewußt bleibenden Tun das ihr durch Empfindung gegebene Mannigfaltige gemäß den in ihr a priori bereitliegenden Anschauungs- und Denkformen gestalte und auf diese Weise unsere Wahr-

nehmungsgegebenheiten bestimme, führt zu dem von Kant gewünschten Ziele darum nicht, weil ihr ordnendes und formendes Vermögen dem ihr gegebenen Mannigfaltigen ratlos und blind gegenüberstünde, wenn ihr nicht an und mit diesem Mannigfaltigen die Anhaltspunkte für ihre ordnenden Funktionen mitgegeben würden. Namentlich ist die Tatsache, daß die verschiedenen Menschen die gleichen Dinge und Geschehnisse wahrnehmen, z. B. dasselbe Buch lesen, die gleiche Landschaft betrachten, die gleiche Rede hören können, durchaus unerklärlich ohne die Annahme, daß das, was je ihrem Bewußtsein als Fundament dieser ihrer Wahrnehmungen gegeben wird, eine bestimmte Ordnung an sich selbst trägt, durch die es den Inhalt, den sie wahrnehmen, bestimmt. Die für Kants Theorie der apriorischen Formung der Natur durch das synthetische Denken entscheidende Voraussetzung einer chaotischen Beziehungslosigkeit der dem Bewußtsein als Materie zum Aufbau der Natur gegebenen Empfindungen trifft mithin tatsächlich nicht zu. Sind aber die Wahrnehmungsinhalte unabhängig vom Denken, d. h. sind sie durch sich selbst mittels bestimmter Beziehungen untereinander geordnet und verknüpft, so kann die „Erkenntnis" der Natur nur darin bestehen, durch Anschauung und Denken diese Beziehungen und Verbindungen nach Möglichkeit zu entdecken und zu erfassen. Das nun ist die Aristotelische, nicht aber die Kantische Auffassung der Naturerkenntnis[1].

Drittes Kapitel.

Das Wesen von Begriff und Urteil in der Auffassung des neukantischen Idealismus.

Die Erörterungen des vorigen Kapitels richteten sich gegen Kant. Nun kann der Kantianismus, der um uns

[1] Ergänzende Ausführungen namentlich in Kap. 4.

herum lebt, gegen sie einwerfen, er fühle sich durch sie nicht getroffen, da auch er keineswegs alle Aufstellungen Kants als richtig anerkenne. Dies nun zwingt uns, die logischen Grundbestimmungen der realistischen Philosophie noch in einer gesonderten Untersuchung an den Lehren des Neukantianismus zu prüfen.

Ihre jüngste und, wie mir scheint, auch konsequenteste und beste Entwicklung hat die idealistische Transzendentalphilosophie durch Bruno Bauch erfahren[1]. Dem Realismus widmet Bauch das Wort: Der Gegenstand der Erkenntnis „existiert nicht außerhalb der Erkenntnis als absolutes, von ihr abgelöstes Ding oder Wesen"; seine „Hypostasierung ist logisch gänzlich bedeutungslos. . . . Phylogenetisch stellt sie sich dar als ein Residuum der hypostasierenden Vorstellungsweise des Kindheitszeitalters der Menschheit, d. h. als eine Art Atavismus" (N. 59). Bei einer so zuversichtlichen Stimmung der Transzendentalphilosophie, wie sie aus diesen Worten spricht, brauche ich, wenn ich die Entwicklungen Bauchs zu Grunde lege, gewiß nicht den Vorwurf zu befürchten, mich an eine Darstellung der idealistischen Philosophie gehalten zu haben, in der ihre wahrsten und tiefsten Gedanken nicht zu ihrem Recht gekommen seien.

§ 1. Vom objektiven und subjektiven Denken.

Eine der Hauptursachen, warum Realisten und Idealisten sich so leicht mißverstehen, ist die, daß beide, wenn sie vom Denken und seinen Formen sprechen, darunter nicht dasselbe verstehen. Wer von Denken, von Urteilen usw.

[1] Ich denke an die beiden Arbeiten von Br. Bauch, „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit" (Leipzig 1923) (von mir zitiert unter „W." nach Seiten) und „Das Naturgesetz" (Leipzig 1924) (zitiert unter „N."). Letztere Schrift enthält keinen Gedanken, der nicht auch in dem ersten, größeren Werke ausgesprochen wäre. Man darf Br. Bauch nach seinen Anschauungen als einen Neuhegelianer charakterisieren.

sprechen hört, denkt dabei an das tatsächliche Denken, das von den einzelnen menschlichen Persönlichkeiten geübt wird. Demgegenüber betonen nun aber die Transzendentalphilosophen mit B., daß alles, was sie über die Abhängigkeit des Gegenstandes der Erkenntnis und seiner Erkenntnis vom „Denken" behaupten, sich nicht auf dieses „subjektive", d. h. von den empirischen geistigen Subjekten geübte wirkliche Denken beziehe, sondern auf das „objektive Denken" (W. 124—134). Darum schärft B. ein, daß Begriff, Urteil, Gesetz nichts weder psychisch noch ontisch Wirkliches bedeuten, nichts von jemandem Gedachtes, sondern rein logische Geltungseinheiten. Ich werde diese Lehre sogleich im einzelnen ausführen und besprechen. Aber schon jetzt muß ich eine allgemeine Bemerkung zu ihr machen. Es mag alles das, was von B. über die Kategorien und die funktionale Natur der Begriffe und Urteile, über das Verhältnis von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit usw. dargelegt und in den Bereich des „objektiven Denkens", wie wir sehen werden, verlegt wird, in der Tat objektiv gültig sein, so läßt sich dennoch demungeachtet nicht leugnen, daß alle diese Gedanken tatsächlich doch eben von Bruno Bauch gedacht und ausgesprochen und von ihm für „objektiv gültige" Gedanken erklärt worden sind. Damit sage ich: Es führt zu den Inhalten des „objektiven" Denkens kein anderer Weg als jener, der durch subjektives Denken von irgend wem hindurchgeht. Irgend einen direkten, dem Schauen vergleichbaren Einblick in die Sphäre der allem tatsächlichen Denken vorausgehenden objektiven Geltungs- und Bedeutungseinheiten besitzt niemand. Wer immer etwas von dieser Sphäre berichtet, vermag das nur so zu tun, daß er durch sein faktisches (subjektives) Denken sie sich ausdenkt und dann von ihr behauptet, sie sei nicht bloß von ihm gedacht, entspreche vielmehr der

objektiven Wahrheit. Das nehmen nun aber Denker sehr verschiedener Richtung für sich in Anspruch, die alle mit Hilfe dessen, was sie für objektive Wahrheit halten, die Naturwirklichkeit erklären wollen, nur je es mit andern logischen Mitteln versuchen. Wer von allen diesen Denkern hat nun in der Tat das „objektive Denken" getroffen? Es ist vollkommen klar, daß in den Inhalten des objektiven Denkens selbst kein Irrtum sein kann. Aber ebenso klar ist, daß ein solcher in dem, was B. als Inhalt des objektiven Denkens bezeichnet, möglich sein könnte, womit ich keineswegs auch schon behaupten will, daß tatsächlich ein Irrtum darin stecke. Möglich aber ist dies doch immerhin und rechtfertigt daher eine kritische Überprüfung.

§ 2. Grundlegung der Naturerkenntnis durch die Wahrnehmung.

Die Naturwirklichkeit hat, wie ohne weiteres klar ist, ihre bestimmten Grundlagen, auf denen sie beruht. Es versteht sich von selbst, daß ein Verständnis von ihr nur durch die Erkenntnis dieser Grundlagen erreichbar ist. Nun besitzt aber unser Geist keine unmittelbare Anschauung von ihnen. Darum behauptet die realistische Philosophie, das Erkennen der ἀρχαί der Natur müsse seinen Ausgang von bestimmten Tatsachen nehmen, die mit der Naturwirklichkeit in einem erkennbaren Zusammenhang stehen. Bei anderem Verfahren entstünde die Gefahr einer ontologistischen Argumentationsweise. Aus dieser Auffassung ergibt sich die realistische Anschauung vom Wesen des Begriffs und Urteils. Beide haben zu ihrer Voraussetzung die Tatsächlichkeiten, die wir durch unsere Sinneswahrnehmungen gegeben bekommen. Allein mit diesem Ausgangs- und Stützpunkt des Naturerkennens stößt der Realismus bei einem Vertreter des transzendentalen Idealismus, wie es z. B. Paul Natorp ist, nicht auf Gegenliebe; denn für Natorp ist jede „Tatsache" bereits Produkt des er-

kennenden Denkens. Gewiß denkt nun auch B. in einem gewissen Sinne so über die Natur der „Tatsachen", wie sich noch zeigen wird[1]. Aber er steht anderseits der Auffassung, die die realistische Philosophie von den Tatsachen der Wahrnehmung hat, doch darin näher als Natorp, daß er den Empfindungen eine positive Rolle beim Erfassen des Wirklichen zuerkennt. Ausdrücklich betont er: Wie die Kategorien, „so ist auch der Inhalt Voraussetzung der Erfahrung und ihrer Gegenstände. Kennen lernen kann man ihn freilich immer nur durch die Erfahrung" (N. 25). Infolgedessen heißt es auch S. 4, daß zur Bestimmbarkeit der Erscheinungen „die Sinnesdata" miterforderlich sind. Wir lesen sodann folgende Schilderung der Tatsachen: „Die Tatsachen sind eine jede von jeder andern verschieden, sonst könnten sie ja auch gar nicht voneinander unterschieden werden.... Alles Tatsächliche ist individuell, ungleich allem andern Tatsächlichen, und gerade darum eben ein anderes als jedes andere" (N. 70). Darum ist es auch konsequent, daß B. es ablehnt, gleich Natorp das Sein des Gegenstandes als bloß „aufgegeben" zu bezeichnen (N. 60). Buchen möchte ich auch noch den Satz: „Soviel ist jedenfalls sofort einsichtig, daß, was wirklich ist, auch von mir unabhängig ist. Die Sonne, der Mond, die Erde bestehen gänzlich unabhängig von mir. Sie bestanden, ehe ich selbst bestand, und sie werden bestehen, wenn ich selbst nicht bestehe" (W. 94). Ansichten dieser Art ergeben eine, wenn auch sehr schmale, doch immerhin gemeinsame Basis für einen Verständigungsversuch zwischen der realistischen und der idealistischen Philosophie. Im übrigen kommen wir später noch einmal auf sie zurück.

Seinen Ausgangspunkt nimmt somit unser Erkennen der Wirklichkeit von den unserer unmittelbaren Wahrnehmung

---

[1] Vgl. Kap. 4.

gegenwärtigen Tatsächlichkeiten. Diese sind von dem sie wahrnehmenden empirischen Subjekt unabhängig. Aber das bloße Wahrnehmen ist noch kein Erkennen. Dieses besteht vielmehr in Urteilen über das wahrgenommene Wirkliche. Diese Urteile aber gipfeln im wesentlichen darin, das Wirkliche bestimmten allgemeinen Begriffen unterzuordnen, und bestimmte allgemeine Gesetze von ihm auszusagen. Es ist klar, daß es ohne diese Begriffe und Gesetze höchstens ein subjektives Erleben einer unbegrenzten Mannigfaltigkeit einzelner sinnlicher Inhalte, aber kein wissenschaftliches Erkennen der Natur geben könnte. Gleichwohl hatten, bemerkt B. hierzu, Naturforscher wie Darwin, Helmholtz usw. und Philosophen wie Kant und Lotze ganz recht, die Möglichkeit, das Individuelle der Natur nach Arten, Klassen, Gattungen usw. ordnen zu können, für eine sehr merkwürdige, allen Nachdenkens werte Erscheinung zu halten (N. 61 ff.). Niemand sollte das bestreiten. Aber, wie merkwürdig auch dieses Überbautsein des Individuellen der Natur durch Allgemeines erscheinen mag, so ist es tatsächlich eben doch vorhanden. Das ergibt sich aus dem Bestehen der Naturwissenschaft. Somit ist die Möglichkeit der Subsumtion des Erfahrungswirklichen unter ein System allgemeiner Begriffe Tatsache. Infolgedessen erhebt sich das Problem, in welchem Verhältnis Begriff und Gesetz zu diesem Wirklichen stehen und wie sie von uns erkannt werden.

§ 3. Ob die Begriffe auf Abstraktion beruhen.

Der aristotelische Realismus läßt die allgemeinen Begriffe am Individuellen mittels einer Art von Abstraktion gefunden werden. Ihn leitet dabei die Voraussetzung, daß alles Individuelle je eine besondere Verwirklichungsform bestimmter allgemeiner Wesenheiten, d. h. Washeiten des Seins ist. Für diese Auffassung ist der Begriffsinhalt weder

etwas Subjektives noch etwas rein Negatives. Er ist vielmehr nach seiner wesensmäßigen Intention das Erfassen der vom erkennenden Subjekt unabhängigen positiven Wesenheiten des ebenfalls vom Subjekt unabhängigen, in der Wahrnehmung empfangenen Besondern. In diesem Sachverhältnis zwischen allgemeiner Wesenheit und besonderem Wirklichen hat nach realistischer Auffassung die Erkenntnis des Begriffs durch Abstraktion ihre ebensowohl ontologische als logische Grundlage. Aber gegen die Abstraktionstheorie des Begriffs wendet sich, gleich der modernen Phänomenologie, B. mit aller Schärfe und setzt „der alten psychologistisch-positivistischen Abstraktionstheorie des Begriffs die Funktionstheorie des Begriffs entgegen“ (N. 31).

Bestünde, so etwa lautet der Haupteinwand B.s, die Natur des Begriffs in seiner Abstraktheit, so wäre sein Verhältnis zum Konkreten, d. h. Besondern einfach das der Negation, der Abgelöstheit und des subjektiven Absehens von ihm. Man könnte dann auch das Beliebigste und Unsinnigste zu ihm als sogenannte spezifische Differenz hinzusetzen und ihn dadurch zu einem besondern Begriff machen. All dies aber ist grundfalsch. Der Begriff ist gerade umgekehrt der Begriff von etwas, zu dem er in dem positiven Verhältnis steht, die Bedingung zu sein, die dasselbe ermöglicht und seine Bestimmtheit bestimmt. Der Begriff ist allgemein, aber ist dies nur in Hinsicht auf das Konkrete, das durch ihn bestimmt wird. Daß z. B. es möglich ist, den Begriff des Dreiecks durch Gleichschenkeligkeit zu spezifizieren, das hat die Bedingung seiner Möglichkeit in nichts anderem als im Begriff des Dreiecks. Das spezifische Merkmal ist also nicht unabhängig vom allgemeinen Begriff. Wäre der Begriff des Dreiecks ein „abstrakter“ Begriff, so wäre das Dreieck etwas, das weder gleichseitig noch gleichschenkelig noch ungleichseitig wäre. So etwas ist aber überhaupt kein Dreieck, sondern die Negation eines Dreiecks. Vielmehr

besteht der positive Begriff des Dreiecks im Begriff dessen, was entweder gleichseitig oder gleichschenkelig oder ungleichseitig ist, was also diese spezifizierende Disjunktion ermöglicht. Wenn darum auch die „differentia specifica" zwar nicht analytisch im allgemeinen Begriff liegt, so hängt sie doch unlöslich mit ihm synthetisch zusammen (N. 44—49).

Zu diesen Einwendungen gegen die Abstraktionstheorie des Begriffs habe ich zu bemerken, daß durch sie jedenfalls jene Auffassung, die der aristotelische Realismus von der Abstraktion hat, nicht getroffen wird. Vor allem ist nämlich zu beachten, daß für die realistische Erkenntnistheorie die „Abstraktion" gar nichts weiter bedeutet als das geistige Mittel des Subjekts, das im wahrgenommenen besondern Gegenstand zur Besonderheit geformte objektive Allgemeine dem Bewußtsein als Allgemeines gegenwärtig zu machen. Gewiß wird in diesem allgemeinen Erkenntnisinhalt vom Besondern a b g e s e h e n. Aber es wird in ihm von den differenzierenden Bestimmtheiten eben nur abgesehen; diese werden in ihm durchaus nicht negiert. Beides ist etwas wesentlich anderes. Das Negieren der besondern Bestimmtheiten wäre glatthin falsch, da, wenn z. B. das allgemeine Dreieck als ein Etwas gedacht werden sollte, das nicht gleichschenkelig wäre, es ein Widerspruch sein würde, vom gleichschenkeligen Dreieck auszusagen, es sei ein Dreieck. Würde anderseits im Begriff des Dreiecks n i c h t a b g e s e h e n von Gleichschenkeligkeit usw., so ließe sich der Begriff des Dreiecks nicht von einem ungleichschenkeligen Dreieck aussagen; denn ein ungleichschenkeliges Dreieck ist eben nur ein ungleichschenkeliges Dreieck, keineswegs aber ein Dreieck, das entweder gleichseitig oder gleichschenkelig oder ungleichseitig ist.

Das wahre Verhältnis ist dieses, daß jeder Begriff der Begriff einer gegenständlichen Einheit ist, diese aber durch seinen Inhalt nicht so weit bestimmt, daß sie bereits eine

von jeder andern Einheit unterschiedene besondere Einheit darstellte. Infolge dieser im Begriff noch offenen Unbestimmtheit des Begriffsgegenstandes sind eine Mehrheit von Gegenständen möglich, die je in der Einheit ihres Seins auf eine besondere Art den Sinn jenes Begriffs erfüllen. So wird der Begriff allgemein, und ist jeder allgemeine Begriff der Begriff aller der Gegenstände, welche als Einheiten die in ihm bestimmte allgemeine Wesenheit in sich tragen. Der Begriff bedeutet also bei Licht gesehen ein allgemeines Konstituierungsgesetz bestimmter gegenständlicher Einheiten. Wird darum eine gewisse spezifische Differenz zu seinem Inhalt hinzugesetzt, so dient sie nicht eigentlich dazu, einen Gegenstand zu schaffen, den der allgemeine Begriff noch nicht hätte, sondern lediglich dazu, gewisse der gegenständlichen Einheiten, die durch diesen Begriff möglich sind, in größerer Bestimmtheit als durch ihn selbst zu denken und zu erfassen. Deshalb ist es auch selbstverständlich, daß zum Inhalt des allgemeinen Begriffs nicht ganz Beliebiges als „differentia specifica" hinzugesetzt werden kann; denn diese Hinzusetzung ist logisch dadurch bedingt und davon abhängig, daß sie sich in die durch den allgemeinen Begriff festgelegte gegenständliche Einheit objektiv einpassen läßt. Durch den Begriff Farbe ist z. B. alles, was ein Gegenstand dieses Begriffs sein kann, so bestimmt, daß „tugendhaft", „schnell", „süß" usw. keine spezifischen Differenzen des Begriffs Farbe sein können. In der Tat gelten darum die von B. erwähnten Bedenken nicht für den aristotelischen Realismus. Dieser hat eine durchaus gesunde Auffassung vom Begriff und wird an ihr durch die Zurückführung der Begriffe auf eine Abstraktion nicht gehindert. Denn gerade darum, weil die realistische Philosophie ein wesentliches, und zwar objektives Verhältnis zwischen dem Allgemeininhalt des Begriffs und den besondern Gegenständlichkeiten

voraussetzt, ist sie logisch berechtigt, anzunehmen, daß ein Absehen von den Besonderheiten des Besondern das allgemeine Konstituierungsgesetz des letzteren sichtig mache. Ob man dieses Erkenntnisverfahren Abstraktion nennt oder sonstwie, ist gleichgültig. Man könnte es ebensogut mit dem von B. im Anschluß an Kant gebilligten Ausdruck der „Isolation" bezeichnen. Es kommt allein auf die Sache an. Was aber diese angeht, so ist mir nicht recht klar, wie denn wohl B. selbst auf einem andern Wege zum Erkennen der objektiven Begriffsinhalte — und er betont ja die Objektivität der Begriffsinhalte besonders stark, worin er sich wieder mit der Phänomenologie berührt — gelangen könnte oder wollte als dem der richtig verstandenen Abstraktion. Anmerken möchte ich hier nur noch das eine, daß ebensowenig wie für B. die strenge Objektivität der allgemeinen Begriffsinhalte eine Realexistenz des Allgemeinen als solchen bedeutet, sie dies für die realistische Philosophie tut. Bekanntlich haben z. B. in der mittelalterlichen Scholastik in der Frage der Realität oder Idealität der Universalien die allerverschiedensten Auffassungen bestanden. Auf das Verhältnis von Begriff und Gegenstand ist später noch einmal einzugehen.

§ 4. Vom sog. „objektiven" oder „logischen" Begriff.

Ich würde mißverstanden werden, wenn jemand aus meinen Worten die Behauptung herauslesen wollte, zwischen der realistischen Philosophie und B. bestünden in der Auffassung des Begriffs überhaupt keine Unterschiede. So liegt die Sache nicht, wenn wir die Anschauungen, die B. vom Begriff entwickelt, weiter verfolgen. Im allgemeinen wird jeder beim Ausdruck „Begriff" an durch bestimmte Wörter bezeichnete Gedankeninhalte des Bewußtseins, „conceptus mentis", denken. Den „Begriff" des euklidischen Dreiecks wird man z. B. in dem Gedanken

suchen: „eine von drei Seiten eingeschlossene ebene Figur.“ Hiernach sind die Begriffe Gedankeninhalte, die von geistigen Subjekten in ihrem Bewußtsein gedacht und durch Wörter und Definitionen sprachlich zum Ausdruck gebracht werden. Franz Bolzano hat nun in der neueren Philosophie dem von uns Gedachten als solchem den idealen Gegenstand dieser Gedanken als ein ewiges An-sich gegenüber- und vorangestellt, das nicht sowohl existiert, als vielmehr gilt. Diese Idee Bolzanos hat Husserl zu neuem Leben erweckt. Sie leitet auch B. in seiner Theorie des Urteils und Begriffs[1]. Nach ihm kann die wahre Natur des Begriffs nicht ärger verkannt werden, als wenn man im Begriff ein Gebilde des tatsächlichen Denkens geistiger Subjekte erblicken will. Ein solches gibt es für B. höchstens als „Begriffsbildung“; denn nicht einmal dieser Ausdruck ist nach B. ganz richtig, da B. es für falsch erklärt, zu meinen, das Denken „bilde“ irgendwie den Begriff. Dieser besteht vielmehr unabhängig von allen Denkenden als eine rein logische Geltungseinheit. Das tatsächliche Denken der geistigen Wesen vermag nur den Versuch zu machen, durch Urteile diese „objektive“ Begriffseinheit zu erfassen und in einer Vorstellung nachzubilden. Es kann daher, folgert hieraus B., anders als beim Urteil weder einen falschen noch einen tatsächlichen, sondern nur den logischen Begriff geben. Der „Begriff“ des Dreiecks z. B. ist gänzlich unabhängig davon, ob irgend jemand ihn denkt oder nicht. Ebenso gibt es für die Begriffe kein Wann und kein Wo ihres Seins. Sie existieren überhaupt nicht. Sie gelten, und zwar in sich selbst und zeitlos. Existenz hat

[1] Von anderer Seite her ist Rickerts Schüler Emil Lask zu ganz ähnlichen Ansichten gelangt. Vgl. unsere „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie“ (Münster i. W. 1919) Kap. 9. Wesentliche Gedanken von Lask kehren bei Bauch, der ja auch ein Rickert-Schüler ist, wieder, wenn sie auch gewisse Modifikationen erfahren haben.

immer nur der Versuch denkender Wesen, durch Vorstellungen die Begriffe zu erfassen. Diesen Versuchen stehen die Begriffe selbst jederzeit als von der Subjektivität, d. h. den denkenden Subjekten, unabhängige Gegenstände gegenüber. Sie bedeuten darum auch durchaus nicht bloße Aufgaben, die dem bestimmenden Denken gegeben wären. Dessen Aufgabe beschränkt sich vielmehr darauf, mittels einer Reihe von Urteilen sich des Inhalts der objektiven Begriffe zu bemächtigen. Selbstverständlich kann es die Erfüllung dieser Aufgaben verfehlen (W. 212—219). Das gilt auch von solchen Begriffen wie etwa dem des Staatsmannes (W. 439).

§ 5. Die Idee des objektiven Begriffs im Aristotelismus.

Für den ersten Anblick scheint die vorhin wiedergegebene Auffassung des Begriffs von der des aristotelischen Realismus himmelweit verschieden zu sein. Sieht man aber genauer zu, so nähern sich beide doch unverkennbar einander. Was nämlich von B. als „Begriff" bezeichnet wurde, das kennt der Sache nach auch die realistische Philosophie, gibt ihm nur nicht den Namen eines Begriffs. Dieser Name dient ihr vielmehr in der Tat dazu, das zu tun, was B. verpönt, nämlich einen Gedankeninhalt geistiger Subjekte zu bezeichnen. Sie ist sich aber dabei wohl bewußt, daß dieser Gedankeninhalt nicht auf einem Erschaffen, sondern einem Erfassen beruht: nämlich dem Erfassen objektiver Wesenheiten, die nach ihrem reinen Wesensgehalt indifferent dagegen sind, ob, wo, wann und von wem sie gedacht werden. Diese Wesenheiten sind die eigentlichen Gegenstände der „Begriffe" des menschlichen Geistes. Aus diesem Grunde werden sie vom aristotelischen Realismus nicht selbst mit dem Ausdruck „Begriffe" bezeichnet, und dies, wie mir scheint, mit gutem Rechte. Denn unser Erfassen der ewigen, idealen Wesenheiten geschieht ja nicht

durch ein unmittelbares Schauen derselben, wie solches Plato vorschwebte. Durch Sachverhalte vielmehr, die wir von den Wesenheiten erkennen, müssen wir sie festzulegen und zu bestimmen versuchen. Wie wünschenswert es nun auch hierbei ist, sie möglichst durch ihre eigentlich grundlegenden Sachverhalte zu erfassen, so ist dies erstens — man denke nur an die Bestimmung der Pflanzenspezies — keineswegs auch immer leicht und sicher ausführbar, und zweitens können auch andere, mehr oder minder abgeleitete Sachverhalte ausreichend sein, um durch sie im Denken die intendierte Wesenheit zu bestimmen. Infolgedessen ist es in der Regel möglich, durch Vorstellungen verschiedenen Inhalts dieselbe gegenständliche Einheit zu erfassen, d. h. zu ergreifen und zu „begreifen". Ist doch kein Grund einzusehen, warum Gedankeninhalte, deren wesensmäßige Intention darin besteht, eine bestimmte allgemeine Gegenständlichkeit kenntlich zu machen, festzulegen und von andern zu unterscheiden, nicht sollten als Begriffe bezeichnet werden. Jedenfalls scheinen sie diesen Namen weit eher zu verdienen als die durch sie erkannten ewigen Wesenheiten.

Was ich sagte, wird um so mehr einleuchten, wenn bedacht wird, daß wir Menschen von den sogenannten „objektiven Begriffen" im Sinne Bolzanos oder Bauchs schlechterdings auf gar keinem andern Wege Kenntnis erhalten als mittels der von menschlichen Subjekten tatsächlich gebildeten Begriffe. Man mag soviel behaupten, als man will, daß unsere sogenannte „Begriffsbildung" nichts anderes sei als der Versuch des tatsächlichen Denkens, den „logischen, vom Subjekt unabhängigen Begriff" zu erfassen, so wird dadurch doch die Tatsache nicht aus der Welt geschafft, daß wir nun und niemals uns anderer Begriffe bewußt sind als solcher, die von uns Menschen gebildet worden sind. Mag z. B. das, was wir „Einheit" nennen, tausendmal für sich selbst ein ewig geltender „Begriff" sein, so hat doch

bis zur Stunde noch keiner unter uns Menschen diesen ewigen Geltungsinhalt geschaut. Daher fehlt uns, das ist die entscheidende Konsequenz, jede Möglichkeit, die von uns erdachten, auf die idealen Geltungseinheiten hinzielenden tatsächlichen Begriffsversuche an diesen Geltungseinheiten selbst daraufhin zu prüfen, ob sie ihnen entsprechend sind oder sie verfehlt haben. Deshalb bleibt uns Menschen schlechterdings keine andere Möglichkeit, als uns an die Begriffe zu halten, die unser Geist selbst bildet, hierbei aber zu versuchen, diese Begriffsbildungen durch möglichste Klarheit und Deutlichkeit ihrem wesentlichen Zweck, bestimmte Erkenntnisgegenstände festzulegen und von andern zu unterscheiden, so gut als möglich dienstbar zu machen.

Worauf es wesentlich bei jeder Begriffsbildung ankommt, das ist, im Inhalt des Begriffs, den man bildet, Unsinn und Widersinn zu vermeiden. Dagegen ist die Begriffsbildung nicht so aufzufassen, als ob zuerst im Reiche der ewigen logischen Geltungseinheiten eine bestimmte unter diesen wäre, die das Wesen der Einheit oder des Dreiecks oder des Tieres usw. besäße, und es alsdann die Aufgabe unseres begrifflichen Vorstellens sei, diese eine bestimmte unter jenen ewigen Geltungseinheiten zu erfassen und nachzubilden. Diese Aufgaben könnten wir, wie schon gesagt, nie erfüllen, da wir ja in jenes Reich nie hineinzuschauen vermögen. An einer objektiven Gebundenheit fehlt es unserem Begriffe bildenden Denken darum doch nicht. Aber sie fließt uns nicht aus ewigen Höhen zu, sondern aus dem Land, das wir bewohnen: aus dem Inhalt der schon von uns gebildeten Begriffe einerseits und der Erfahrung anderseits. Wir müssen anfangen bei dem uns durch unsere Erfahrung gegebenen Konkreten und müssen aus diesen allen Wahrnehmungen gemeinsamen Daten durch methodische Isolation unsere Begriffe zu gewinnen versuchen.

§ 6. Begriff und Gegenstand.

Zum vollen Verständnis der Natur des Begriffs ist Klarheit über bestimmte Unterscheidungen nötig, die sich auf die Begriffe beziehen. Zu jedem Begriff gehören das psychische Erlebnis des Begriffs, der den Begriff bezeichnende Name, der Gegenstand des Begriffs und der Begriff selbst. Das wichtigste Moment im Erlebnis des Begriffs ist das Bewußthaben desselben. Von diesem Bewußthaben gelten die Prädikate der Existenz, Zeitlichkeit und individuellen Bestimmtheit. Bewußt ist nun dem erlebenden Individuum in der Regel der Name des Begriffs. Dieser Name muß aber einen bestimmten Sinngehalt haben. Erst wer etwas von diesem weiß, ist sich nicht bloß eines Begriffsnamens, sondern auch eines Begriffs bewußt. Der Begriff ist also das, was der Begriffsname bedeutet. Diese Bestimmung genügt aber noch nicht zur vollen Klarheit. Der Begriffsname bezeichnet nämlich auch die Gegenstände des Begriffs, wie man z. B. jedes Rot, Grün usw., das man sieht, Farbe und jedes menschliche Individuum einen Menschen nennt. Der Begriff aber ist nicht dieser Gegenstand selbst, sondern jenes Allgemeine, das man von diesen verschiedenen Gegenständen damit auszusagen intendiert, daß man ihnen den gleichen Namen gibt. Aber auch jetzt muß nochmals unterschieden werden. Jeder Begriff hat einen bestimmten Inhalt und legt durch ihn eine gewisse allgemeine Wesenheit fest. Ich will diese allgemeine Wesenheit als den unmittelbaren Gegenstand des Begriffs bezeichnen. Vom Inhalt des Begriffs muß dieser Gegenstand darum unterschieden werden, weil es möglich ist, denselben allgemeinen Gegenstand durch Begriffe verschiedenen Inhalts festzulegen. Der Allgemeingegenstand 3 läßt sich z. B. festlegen durch die Bestimmung „Summe von $1+1+1$“ und „erste ungerade Zahl“.

Es ist wichtig, sich über das klar zu sein, was der Unter-

scheidung zwischen dem unmittelbaren Gegenstand und dem Inhalt des Begriffs ihre logische Grundlage liefert. Ein Begriff, sofern er nicht in sich wider- oder unsinnig ist, setzt notwendig eine gegenständliche Einheit, die durch seinen Inhalt bestimmt ist. Sein Wesen liegt ja darin, eine gegenständliche Einheit zu bestimmen, d. h. sie durch gewisse Sachverhalte von andern Einheiten abzugrenzen. Diese Sachverhalte machen den Inhalt des Begriffs aus; das aber, was dadurch bestimmt wird, daß es der Träger dieser Sachverhalte ist, bildet den unmittelbaren Gegenstand dieses Begriffs. Eine jede gegenständliche Einheit nun, welche der Träger eines gewissen Sachverhalts ist, bildet notwendig den identischen Träger auch noch anderer Sachverhalte. Sie bildet ja eben ein gewisses durch jenen Sachverhalt bestimmtes Etwas und steht infolgedessen zu den übrigen gegenständlichen Einheiten in mannigfachen Beziehungen. Noch wichtiger ist, daß die begriffliche Festlegung eines Gegenstandes durch einen bestimmten Inhalt dazu nicht selten Sachverhalte benützt — man denke z. B. an den aristotelischen Begriff Gottes als des „unbewegten Bewegers" —, die zwar mit dem Wesen dieses Gegenstandes Zusammenhang haben und daher auch diesen irgendwie von andern Gegenständen unterscheiden lassen, ihn aber eben doch nicht bei seiner Wurzel treffen, ihn mit andern Worten nicht durch seine grundlegenden Sachverhalte bestimmen[1]. Durch welchen begrifflichen Inhalt man daher einen Gegenstand auch immer festlegen möge, stets bestehen für diesen Gegenstand auch noch andere Sachverhalte, die teils die notwendige Voraussetzung und Grundlage für den zu seinem Begriff verwendeten Sachverhalt, teils eine notwendige Folge aus diesem sind. Eben deshalb hat der Gegenstand selbst, den ein Begriff durch

[1] Hierin wurzelt die wichtige aristotelisch-scholastische Unterscheidung der sogenannten Prädikabilien (κατηγορούμενα).

seinen Inhalt festlegt, einen reicheren Gehalt an Bestimmtheiten, als im Begriffsinhalt gesetzt ist. Das ist der Grund, der es logisch nötig macht, zwischen dem Inhalt und dem Gegenstande des Begriffs zu unterscheiden.

Es sind der Unterscheidungen noch nicht genug; denn es bedarf noch einer Unterscheidung bei dem Gegenstand der Begriffe. Begriffe haben einen allgemeinen Inhalt. Sie können infolgedessen durch ihren Inhalt ihren Gegenstand auch nur im allgemeinen festlegen. Eine volle gegenständliche Einheit ist daher durch einen Begriff nicht geschaffen. Deshalb möchte ich den unmittelbaren Gegenstand der Begriffe als Allgemeingegenstand bezeichnen. Zu beachten ist jedoch dabei, daß der Allgemeingegenstand und der einzelbestimmte Gegenstand, z. B. die Farbe und das Rot, nicht zwei verschiedene Gegenstände sind. Jener ist vielmehr dieser, nur nicht in seiner Besonderheit gedacht, sondern eben bloß nach gewissen Momenten, die er mit dem übrigen Besondern, mit denen jener Allgemeingegenstand identisch ist, gemeinsam hat. Diese Unterscheidung im Gegenstandsgebiet ist darum wichtig, damit man nicht glaube, der Inhalt des Begriffs und der Allgemeingegenstand seien dasselbe. Was ich nämlich zur Begründung der Unterscheidung von Inhalt und Gegenstand des Begriffs ausführte, betrifft nicht etwa bloß den Individualgegenstand, sondern gilt auch schon vom Allgemeingegenstand. Die Allgemeingegenstände Mensch z. B. oder 3 müssen durchaus von dem Inhalt der begrifflichen Vorstellungen unterschieden werden, durch welchen sie in den menschlichen Wissenschaften festgelegt werden sollen.

§ 7. Von dem Sinn, in welchem das Vorstellen der Begriffe die Natur eines Erfassens hat.

Für das Verhältnis zwischen Begriffsinhalt und Allgemeingegenstand gebrauchte ich wiederholt den Ausdruck,

daß das geistige Subjekt durch den von ihm gebildeten Begriffsinhalt einen bestimmten Gegenstand festlege und setze. Danach wäre der Gegenstand eine Folge des Begriffs. Anderseits sahen wir aber seine Selbständigkeit, indem er einen reicheren Sachgehalt hat, als der Begriff nennt. Besonders der Umstand, daß derselbe Gegenstand durch verschiedene Begriffe bestimmt werden kann, läßt urteilen, daß die Allgemeingegenstände durch die begrifflichen Vorstellungen viel mehr erfaßt als gesetzt werden, und daß sie deshalb etwas in irgend einem Sinne von den Begriffen Unabhängiges sind. Wie nun ist dies zu verstehen?

Von einem „Erfassen" von Allgemeingegenständen wird ohne Frage mit Recht dann gesprochen, wenn wir zu ihnen durch konkrete Gegenstände unserer Wahrnehmung geführt werden. Wir erfassen sie ja dann eben in diesen ihren Besonderungen durch Isolation von den Besonderheiten. Wie steht es aber mit Allgemeingegenständen, zu deren Erkennen wir nicht durch konkrete Gegenstände geführt werden? Wenn wir auch diese erfassen und nicht erschaffen, muß es noch eine andere Unabhängigkeit von uns geben als das Enthaltensein in Gegenständen unserer Wahrnehmung. Aber selbst im letzteren Fall müssen wir noch zu einer andern Unabhängigkeit weitergehen, weil wir ja in den in unsern konkreten Wahrnehmungsgegenständen verwirklichten allgemeinen Wesenheiten die Abbilder ewiger Vorbilder, also ihnen vorausgehender ewiger Wesenheiten zu erblicken haben. Ist uns nun ein unmittelbares Erfassen dieser ewigen Wesenheiten gegeben, wie es platonisierende Erkenntnistheoretiker behaupten möchten? Ich antworte unbedenklich, daß es Selbsttäuschung sei, dies zu meinen. Gewiß entlehnen wir nicht alle unsere Begriffe unserer Erfahrung. Aber jene Begriffe, die wir ihr nicht entlehnt haben, sind durch uns selbst gebildet. In diesem Falle

setzen wir durch sie auch den Gegenstand dieser Begriffe. Doch hätte dieser Gegenstand, das ist unbestreitbar, auch durch andere Begriffe, von andern Denkenden und zu anderer Zeit gesetzt werden können, wäre aber dabei der eine und selbe Gegenstand. Aus diesem Grunde läßt sich sagen, daß auch das Setzen eines Gegenstandes durch eine spontane, unabhängige Begriffsbildung ein Erfassen dieses Gegenstandes sei. Der Ausdruck bedeutet dann, daß alle Wesenheiten, die zu irgend einer Zeit von irgend wem gedacht werden und mit diesem Augenblick psychisch wirklich sind, schon zu beliebiger Zeit vorher hätten gedacht werden können, wie denn auch sicher unzählige Wesenheiten bis heute noch von keinem Menschen gedacht sein werden, die ihren ewigen Platz unter den möglichen Wesenheiten haben. Wird darum einmal von einem Menschen eine bis dahin noch von niemandem vor ihm vorgestellte Wesenheit gedacht, so kann man in dem Sinne sagen, dadurch sei diese Wesenheit doch nicht erschaffen, sondern nur erfaßt worden, daß sie schon vorher als mögliche Wesenheit bestand. Doch ist das kein „Erfassen" im eigentlichen Sinne; denn dazu gehörte ein geistiges Hineinschauen in das ewige Reich der Möglichkeiten, gefolgt vom Erblicken einer derselben. Von einem solchen Schauen aber kann hier keine Rede sein. Vielmehr hat jenes „Erfassen" nur den Sinn, daß, was für eine Wesenheit jemand auch schaffend durch sein Denken festlegen möge, es wesensunmöglich sei, daß sie nicht mit einer der Wesenheiten in jenem ewigen Reiche übereinstimme, in dem schechthin alle überhaupt möglichen Wesenheiten als Möglichkeiten enthalten sind.

Sicher wird man sofort den Einwand erheben, die Berufung auf die allem wirklichen Dasein und wirklichen Gedachtwerden einer bestimmten Wesenheit vorausgehende Möglichkeit, daß sie schon vorher hätte sein und gedacht

werden können, genüge nicht, um ihr Denken als ein „Erfassen" zu bezeichnen, und erlaube vor allem nicht, von einer Ewigkeit, Einmaligkeit, Unveränderlichkeit und einer Unabhängigkeit derselben von den sie intendierenden Begriffen zu sprechen. Doch scheint mir die Sache nicht so schwer zu verstehen zu sein. Man gibt den Wesenheiten, die wir durch unsere Begriffe erkennen, den Namen „ewiger" Wesenheiten. In welchem Sinne kommt ihnen dieser Name zu? Um diese Frage zu beantworten, gehe ich von der Tatsache aus, daß irgend wer sich in einem bestimmten Begriffsinhalt eine gewisse Wesenheit vorstellt. Es ist nun klar, daß die Prädikate der Existenzialität und Individualität sich auf das durch diesen Begriff gedachte Sosein nicht insofern beziehen, als es den und den Soseinsgehalt hat, sondern insofern als es gedacht wird. Was in diesem Augenblick und durch dieses geistige Subjekt existiert, ist das Vorstellen und Denken dieses Soseins. Abstrahieren wir in Gedanken von diesem Gedachtseinsmoment des faktisch hier und jetzt von uns gedachten Soseins, und fragen wir uns, ob wir auch von dem übrig bleibenden reinen Soseinsinhalt selbst aussagen müssen, er sei etwas Zeitliches und an ein bestimmtes geistiges Subjekt Gebundenes, so sehen wir ein, daß das unmöglich ist. Der reine Soseinssinn z. B. der Zahl 4 oder der Wesenheit „Mensch" hat mit zeitlichen Bestimmtheiten des Vorher, Nachher, der Dauer usw. so wenig etwas zu tun wie etwa ein Schall mit Rot- oder Grünsein. Bloß sein Gedachtwerden und sein Existieren unterliegen dem Fluß der Zeit und den Unterschieden in der Zeit. Damit haben wir erkannt, warum man die Wesenheiten als etwas „Ewiges" bezeichnet. Die Bezeichnung ist schief und irreführend. Das Sosein, genommen in seinem reinen Selbst, müßte vielmehr als etwas Unzeitliches bezeichnet werden, d. h. als etwas, das mit zeitlichen Bestimmtheiten nichts zu tun hat. Ein So-

sein bestimmt durch seinen reinen Soseinsinhalt schlechthin keinerlei Zeitpunkt, an dem es zum ersten Male gedacht werden oder existieren kann. Genau so indifferent steht es auch der Frage gegenüber, von wem und von wie vielen es gedacht werde, und in wieviel wirklichen Gegenständen es nachgebildet werde. Denn der Umstand, daß ein gewisser N ein gewisses Sosein x denkt, ist ja keinerlei Hindernis dafür, daß auch beliebig viele andere Menschen dasselbe Sosein x denken. Das ist der Sinn, in dem von seiner Einheit und Unveränderlichkeit zu sprechen ist. Die Bewußtseinsvorstellung, durch welche die verschiedenen Menschen ein gewisses Sosein denken, ist freilich eine individuelle Tatsache jedes einzelnen Menschen. Aber das Sosein, das sie sich je durch diese Vorstellungen vergegenwärtigen, das ist ein und dasselbe Sosein; denn wird von den Vorstellungen, durch welche die Menschen sich dasselbe zum Bewußtsein bringen, abgesehen und nur das Ziel dieser Vorstellungen ins Auge gefaßt, so besteht unter dem von dem einen und dem andern Menschen vorgestellten Sosein keinerlei Unterschied mehr.

Ist so klargestellt, in welchem Sinne von einer Unzeitlichkeit und Einheit der zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Menschen gedachten Wesenheiten zu sprechen ist, so ist es doch noch nicht ganz klar, inwiefern dieses Denken der Wesenheiten auch selbst dann die Natur eines Erfassens dieser Wesenheiten hat, wenn das geistige Subjekt durch eine spontane, seiner freien Setzung entstammende Begriffsbildung diese Wesenheiten bestimmt. Läßt sich denn auch in diesem Falle von einer Unabhängigkeit der Wesenheiten von dem sie bestimmenden Begriff sprechen? Diese Frage bejahe ich. Erstens setzt der spontane Begriff nicht eigentlich das Sosein selbst, sondern nur sein Gedachtsein; denn dieses Sosein bestand potentiell schon vorher, indem es schon vor diesem Denkakt gedacht

werden konnte. Zweitens hätte dieses Sosein auch durch einen andern Denkenden gedacht werden können, hängt also von dem Subjekt, von dem es tatsächlich gedacht wird, nicht so ab, daß es ohne dasselbe überhaupt nicht hätte gedacht sein können. Drittens — und das ist die Hauptsache — kann kein Sosein gedacht werden, das nicht durch seinen Inhalt bestimmte Sachverhalte fundierte und durch sie dem erkennenden Denken bestimmend gegenüberträte. Das Denken setzt z. B. die Vorstellung des goldenen Berges. Das aber kann es nur, weil die Begriffe von Berg und golden diese Vereinigung gestatten. Auch noch weiter ist es von diesem Objekt insofern abhängig, als es anerkennen muß, daß auch zum goldenen Berg ein Tal gehört, daß dieser Berg von geringer Härte ist, aus einem metallischen Element besteht usw.

Es könnte hier der Einwand geltend gemacht werden, der Umstand, daß auch eine durch einen frei gebildeten Begriff bestimmte Wesenheit eine Reihe von Sachverhalten begründe, genüge nicht, ihr Denken als ein Erfassen zu bezeichnen; denn das lasse sich von diesem nur sagen, wenn sie schon vor jenem Denken bestand. Dies aber sei eben nicht der Fall, weil sie ja erst durch das ihre Vorstellung bildende Denken entstanden sei. Also sei sie in ihrer Wurzel vom Denken abhängig und daher von ihm erschaffen, aber nicht erfaßt. Zu diesem Einwand läßt sich nur dadurch Stellung nehmen, daß man sich die Frage vorlegt, ob das Denken überhaupt imstande sei, Begriffe und Wesenheiten zu erschaffen. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zweierlei Wesenheiten unterscheiden. Die einen Wesenheiten haben einen aus verschiedenen Bestimmtheiten zu einer gewissen gegenständlichen Einheit zusammengesetzten, die andern einen unzusammengesetzten, einfachen Inhalt. Die Vorstellungen von Wesenheiten der ersten Art sind naturgemäß von solchen der zweiten Art abhängig. Daß

z. B. durch Zusammensetzung der Vorstellungen „Berg“ und „golden“ die Vorstellung des goldenen Berges gebildet werde, hat jene beiden ersten Vorstellungen zu seiner Voraussetzung. Die grundlegenden Vorstellungen der Wesenheiten sind somit die der einfachen Wesenheiten. Können solche von einem Geiste durch sein Denken geschaffen werden? Man muß sich, um auf diese Frage zu antworten, darüber klar sein, daß das Denken etwas wesentlich anderes ist als das Anschauen oder Wahrnehmen. Denken heißt urteilen oder folgern. Es heißt freilich auch das Bilden von Begriffen. Worin aber besteht dies? In erster Linie im Erfassen von Gegenständen durch Allgemeinbestimmtheiten. Ein untrennbarer Bestandteil eines solchen Erfassens ist das aktuelle Wissen von diesen Allgemeinbestimmtheiten. Darum haben wir uns nach den Wesensbedingungen dieses Wissens zu fragen. Zu ihm genügt nun selbstverständlich nicht das bloße Wissen des Namens der in Frage kommenden Allgemeinbestimmtheiten. Auch die Definition führt über dieses bloße Namenwissen[1] nicht hinaus, wenn nicht bei jenen, welche die Worte hören, aus denen sie sich zusammensetzt, das Sachwissen von den Bedeutungsinhalten dieser Worte hinzukommt. Die einzige Möglichkeit, eine Sache zu wissen, besteht nun im Schauen eines Gegenstandes von der Natur dieses Etwas. Der Blindgeborene hat kein Wissen von Farbe und Licht, und dies einfach darum nicht, weil ihm jede Anschauung eines solchen Gegenstandes fehlt. Allerdings werden manche mich an diesem Punkte leicht widerlegen zu können meinen, da doch nichts offenbarer zu sein scheint, als daß wir von vielerlei Gegenständen wissen, von denen wir keine Anschauung haben. Ich frage demgegenüber nur, welcher Art dieses unser Wissen von für uns unanschaulichen Gegen-

[1] „Verbalis scientia“ heißt dasselbe bei Nicolaus Cusanus.

ständen sei. Stets ist es ein indirektes, d. h. ein solches, das durch bestimmte Beziehungen zu anderem uns direkt oder in sich, d. h. anschaulich Bewußtem vermittelt wird. Daher bleibt der Satz bestehen, daß ein Wissen von Wesenheiten nur auf Grund einer Anschauung dieser Wesenheiten möglich ist[1].

Erkennen von Wesenheiten durch Denken hat, wie nachgewiesen, ein Erfassen entweder dieser Wesenheiten selbst oder solcher, zu denen sie in bestimmten Beziehungen stehen, durch Anschauung zu seiner Voraussetzung. Wesenheiten, die durch oder an Anschauungen nicht gegeben sind, können vom Denken nur durch Vorstellungen erfaßt werden, die es mit Hilfe von ihm durch Anschauung bekannter Wesenheiten bildet. Voraussetzung ist dabei immer, daß die vom Denken zur Bestimmung der unangeschauten Wesenheiten mittels der angeschauten benützten Beziehungen von den letzteren nicht zurückgewiesen werden, d. h. nicht in einem Widerspruch zu ihnen stehen. Man ersieht hieraus, daß in der Tat die Wesenheiten vom Denken unabhängig sind. Der Ausdruck, daß jeder Begriff durch seinen Inhalt einen unmittelbaren Gegenstand „setze", kann daher nicht das Erschaffen dieses Allgemeingegen-

[1] Daß blau und süß nur Namen für Inhalte von Eindrücken sind, davon ist jeder leicht zu überzeugen. „Aber in den allgemeineren Begriffen..., in den Vorstellungen des Seins, des Werdens, des Wirkens ... glauben wir um so sicherer, echte Erzeugnisse des Denkens, und sogar des Denkens allein, zu finden. Und doch ist die Bedeutung des Seins durch keine konstruierende Tätigkeit des Denkens dem begreiflich zu machen, der nicht unmittelbar weiß, was damit gemeint ist; nur zergliedernd kann das Denken, indem es alle Nebenvorstellungen entfernt, die nicht gemeint sind, den nur in unmittelbarer Anschauung zu erfassenden Sinn des Wortes finden lehren. . . . Überall ist das Denken nur eine hin- und hergehende vermittelnde Tätigkeit, welche die ursprünglichen Anschauungen der äußern und innern Wahrnehmung in Beziehungen bringt, die durch Grundvorstellungen und Gesetze von unnachweislichem Ursprung vorausbestimmt sind" (R. H. Lotze, Mikrokosmus III[5] [Leipzig 1909] S. 237 f.).

standes durch den Begriffsinhalt bedeuten. Der Sinn ist vielmehr: Kein Begriff ist möglich, ohne daß durch seinen Inhalt ein Gegenstand bestimmt wäre. Nur dann ist dies nicht der Fall, wenn der Inhalt eine widersinnige oder unsinnige Verknüpfung versucht. Aber dann ist er auch kein wirklicher Begriff.

Das Denken kann somit durch sich selbst keine Begriffe und Wesenheiten schaffen. Das Material zu allen seinen freien Begriffsbildungen muß ihm vielmehr durch die an Anschauungen erkannten Wesenheiten geliefert werden. Durch den Inhalt dieser Wesenheiten sind auch die Möglichkeiten bestimmt, die dem Denken offen stehen, aus ihnen durch freie Begriffsbildung neue Wesenheiten zu formen. Insofern werden darum auch diese neuen Wesenheiten vom Denken mehr erfaßt als erschaffen.

§ 8. Identifizierung der „ewigen Geltungseinheiten" mit möglichen Wesenheiten.

Das Erfassen der Wesenheiten durch das begriffliche Denken habe ich darauf zurückgeführt, daß die Wurzel der Erkenntnis und Vorstellung von Wesenheiten in Anschauungsgegebenheiten zu suchen sei. Nun aber ließe sich einwenden, außer den in Anschauungsgegebenheiten verwirklichten Wesenheiten könne es noch viele andere Wesenheiten geben. Außerdem seien Anschauungsgegebenheiten immer etwas Zeitliches und den Wesenheiten Nachgebildetes. Daher beruhe die Eigentümlichkeit der Begriffe, daß sie nie etwas anderes als ein „Erfassen" oder „Vorfinden" der Wesenheiten seien, auf dem ewigen Bestehen oder richtiger Gelten der Wesenheiten, auf ihrer Aseität im Sinne ihrer Geltungsunabhängigkeit. Gegenüber dieser Theorie behaupte ich, daß dem Existieren der Wesenheiten in wirklichen Dingen und ihrem Gedachtsein durch wirkliche psychische Subjekte nichts vorausgeht als ihre Möglichkeit

des Seins und Gedachtwerdens. Was aber damit gesagt sei, bedarf einiger Erläuterung.

Hat eine Wesenheit nicht als ein inner- oder außerseelisches Wirkliches Dasein, ist sie auch nicht von irgend wem gedacht, so bildet sie eine mögliche Wesenheit. Was aber ist der Sinn dieses Begriffes? Möglichkeit bezieht sich immer auf eine Wirklichkeit, die noch nicht ist, vielleicht auch niemals tatsächlich sein wird, die aber sein kann. Was ist nun, wenn wir von einer möglichen Wesenheit sprechen, an dieser Wesenheit erst möglich? Ist sie selbst, d. h. ihr Sosein erst möglich, oder aber bezieht sich die Möglichkeit vielmehr auf das Dasein der Wesenheit? Im zweiten Fall setzt der Ausdruck „mögliche Wesenheit" die Wesenheit nach ihrem Sosein voraus und bezeichnet ihr Dasein und Gedachtsein als ein mögliches, noch nicht wirkliches; im ersten Fall ist das Sosein selbst erst möglich, noch nicht wirklich. Hat es aber auch Sinn, von der Möglichkeit nicht bloß des Daseins und des Gedachtseins einer Wesenheit, sondern auch der Wesenheit selbst zu sprechen? Allerdings: nämlich in dem Sinne, daß gewisse Wesenheiten innerlich oder in sich unmöglich sind. Das sind die mit einem innern Widerspruch behafteten Wesenheiten. Um nämlich von etwas aussagen und denken zu können, daß es möglich sei, müssen wir es uns irgendwie vorstellen, d. h. müssen wir es durch irgend einen Vorstellungsinhalt so bestimmen, daß es das Subjekt eines Urteils bilden kann, in dem ihm vom Denken das Prädikat der Möglichkeit beigelegt wird. Setzt sich dieser Vorstellungsinhalt, durch den ich mir das Subjekt für das Prädikat der Mögkeit schaffe, aus mehreren Bestimmtheiten zusammen, die durch eine gewisse Beziehung unter ihnen jene eine Gegenständlichkeit konstituieren sollen, deren Möglichkeit ausgesagt wird, so kann der Fall eintreten, daß innerhalb der intendierten Einheit die eine Bestimmtheit die andere auf-

hebt (die ihr widerspricht), wie in der Vorstellung des flüssigen Eises oder des viereckigen Dreiecks. Ein durch eine solche Vorstellung vorgestelltes Etwas ist keine mögliche Gegenstandseinheit. Daß eine gewisse Wesenheit eine „mögliche“ Wesenheit sei, besagt also in erster Linie, daß sie nicht innerlich unmöglich sei, d. h. daß der sie darstellende Begriff keinen Widerspruch in sich enthalte. Eine Verwirklichung dieser Wesenheit und ihr Gedachtwerden durch ein Subjekt scheitern also nicht daran, daß sie innerlich unmöglich ist. Diese sogenannte „innere Möglichkeit“ ist die erste Voraussetzung für das Sein- und Gedachtwerdenkönnen einer Wesenheit. Die innere Möglichkeit einer Wesenheit geht darum auch in diesem Sinne ihrer Wirklichkeit in Dingen und ihrem Gedachtwerden voraus; weder dies noch jenes könnte sein, wenn sie innerlich unmöglich wäre. Man präge sich darum ein, daß der Begriff „innere Möglichkeit“ lediglich ein sprachlich positiver Ausdruck für den Gedanken des Nicht-absolut-unmöglich-seins einer gewissen Einheit ist.

Die innere Möglichkeit einer Wesenheit bedeutet noch nicht schon irgend ein Sein dieser Wesenheit. Es gibt gar kein anderes Sein eines Soseins als sein Sein in einem Ding oder in einem Geiste. Zu beidem, d. h. zum Seinkönnen der Wesenheiten, ist aber mehr vorausgesetzt als bloß die innere Möglichkeit. Da nämlich alles, was entsteht, die Wirkung einer geeigneten Ursache sein muß, so läßt sich davon, daß eine innerlich mögliche Wesenheit existieren könne, nur sprechen, wenn Ursachen existieren, die geeignet sind, einer solchen Wesenheit in einem wirklichen Gegenstand Dasein zu geben. Ohne die Voraussetzung wirklichen Seins gibt es auch kein mögliches Sein; denn es fehlt dann die Möglichkeit des Wirklichwerdens des Nicht-in-sich-Unmöglichen.

Schließlich besagt der Begriff der möglichen Wesen-

heiten, daß sie Wesenheiten sind, die gedacht werden können. Die „innere Möglichkeit" reicht dazu noch nicht aus, um von dieser Möglichkeit des Gedachtwerdens zu sprechen. Vielmehr hängt diese Möglichkeit außerdem ab von dem Dasein geistiger Subjekte, wie selbstverständlich ist. Aber das bloße Dasein geistiger Subjekte ist noch keine ausreichende Voraussetzung für die Möglichkeit aktuellen Erkanntwerdens innerlich möglicher Wesenheiten. Es ist der Punkt, auf den ich schon zu sprechen kam. Ob es sich um Allgemeinformen der Gegenstände oder um Einzelbestimmtes handelt, das eine wie das andere bedeutet für ein geistiges Subjekt nur dann etwas, wenn dieses von ihrem Seinsgehalt Wissen hat. Die sprachlichen Bezeichnungen für das Allgemeine und Besondere in der Gegenstandswelt zu kennen und zu nennen, ist wert- und sinnlos, wenn nicht das Wissen um die Bedeutung dieser Worte dahinter steckt. Wie aber kann das Subjekt von allgemeinen Wesenheitsformen und sie verwirklichenden einzelbestimmten Gegenständen wissen? Nur durch das Schauen dieser Gegenständlichkeiten. Von den Anschauungen unterscheidet man ja zwar als ein zweites Erkenntnismittel die Begriffe. Man ist sogar vielfach geneigt, sie als ein weit vollkommeneres Erkenntnismittel als die Anschauungen anzusehen. Aber ganz richtig hat Aristoteles gesehen, daß „φαντάσματα", d. h. Anschauungsvorstellungen, in deren Inhalt die zu erfassende allgemeine Gegenständlichkeit wirklich ist, als Grundlage für die Möglichkeit eines Wissens dieser Gegenständlichkeiten innerlich notwendig sind. Genau dasselbe drückte Lotze mit den von mir zitierten Worten über unser Wissen der begrifflichen Bedeutungen aus.

Die Frage der Möglichkeit der Erkenntnis von Wesenheiten ist durch das Vorige auf die Frage zurückgeführt, wie Anschauungen möglich seien. Anschauung ist eine be-

stimmte Form, von etwas zu wissen. Diese Form liegt darin, daß das gewußte Objekt dem es wissenden Subjekt leibhaft, d. h. in seinem Selbst gegenwärtig ist, so daß es eben von ihm innerlich gesehen oder berührt wird, wie man sich bildlich ausdrücken kann. Voraussetzung der Anschauungsmöglichkeit von etwas ist somit das Dasein dieses Etwas. Gegenstand der Frage kann allein dies sein, ob zu der Möglichkeit, von einem geistigen Subjekt gesehen zu werden, ein Dasein des zu schauenden Objekts in diesem Subjekt erfordert sei, oder ob auch etwas, das außerhalb des geistigen Subjekts existiert, von diesem durch Sehen erfaßt zu werden vermöge. Daß das Schauen selbst in jedem Falle ein Akt im Subjekt ist, liegt auf der Hand. Auch ist im Auge zu behalten, daß das Allgemeine am Besondern geschaut wird, so daß die Grundlage alles Schauens im Schauen des Besondern liegt. Wie nun ein solches Schauen möglich ist, das erfahren wir bei uns selbst. Die oberste Quelle des Schauens ist das Sein des erkennenden Subjekts selbst; denn das Subjekt muß ja existieren, um wahrnehmen und sonstwie sich betätigen zu können. Auch muß es ein bestimmtes Sosein haben, da es sonst kein Existierendes sein könnte. Je vollkommener es nun ist, d. h. je inhaltlich reicher sein Soseinsgehalt ist, und je tiefer, klarer und vollständiger es sich selbst zu durchschauen vermag, eine um so größere Mannigfaltigkeit von Gegenständlichkeiten kann auch von ihm in seinem Seinsgehalt wahrgenommen werden. Aus Erfahrung wissen wir von diesen Verhältnissen nur etwas bei uns selbst. Sie sind aus dem Grunde nicht schlechthin maßgebend, weil unsere menschliche Natur ganz offenbar eine „natura finita" ist. Soviel aber zeigt uns unsere Natur, daß wir wichtige Allgemeinbegriffe aus der Anschauung unserer geistigen Vorgänge und Zustände gewinnen. Eine weitere bedeutsame Quelle fließt uns in den äußern Anschauungsgegebenheiten

unserer Sinne. Diese beruhen auf einem von uns selbst verschiedenen Sein. Ein geistiges Subjekt von einem vollkommeneren Soseinsgehalt als wir Menschen wird eine reichere Fülle von verschiedenen Wesenheiten aus seinem Sosein herauszuschauen vermögen als wir.

§ 9. Vom „objektiven" oder „logischen" Urteil.

Eines der wesentlichsten Momente der Begriffstheorie von Bauch, das erst seine Ablehnung „tatsächlicher Begriffe" verständlich macht, ist von mir noch nicht berücksichtigt worden: nämlich die Lehre, daß verglichen mit dem Begriff das Urteil die elementarere und frühere Denkform sei und daß es wesentlich Funktionscharakter, der Begriff aber Urteilscharakter besitze (W. 213, 278). So liegen z. B. im Begriff des Dreiecks: „eine von drei Seiten in einer Ebene eingeschlossene Figur", nach B. die Urteile: „Das Dreieck ist eine Figur, das Dreieck liegt in einer Ebene, das Dreieck ist von drei Seiten eingeschlossen" (W. 213). Mit dieser Theorie ist von B., wie von andern vor ihm, ohne Zweifel der logische Wesensunterschied von Begriff und Urteil aufgehoben. Es gibt, wenn diese Theorie im Recht ist, Begriff und Urteil nicht mehr im Sinne von zwei zwar aufeinander bezogenen, aber doch wesentlich verschiedenen logischen Denkformen. Das ist ohne Frage ein Bruch mit der realistischen Logik des Aristotelismus. Um aber zu dieser wichtigen Neuerung in der Logik Stellung nehmen zu können, muß zuerst das Wesen des Urteils klargestellt werden.

Meine eigene, im Realismus verwurzelte Auffassung des Urteils habe ich schon im ersten Kapitel kurz dargelegt. Bevor ich diese Auffassung näher entwickle, gebe ich die Anschauungen wieder, die B. über das Urteil hegt (W. 136 bis 212, besonders 174—191). Im tatsächlichen Denken vollziehen sich die Urteile in der Form „A ist B": z. B. „der

Baum ist grün.“ Was nun wird durch die Kopula „ist“ zum Ausdruck gebracht? Wollen wir diese Frage beantworten, so müssen wir auf das dem tatsächlichen Urteil als seine Wahrheitsnorm vorausgehende und gegenüberstehende „logische Urteil“ zurückgehen. B. versteht unter diesem Ausdruck analog ganz dasselbe, was wir als Sinn seines Ausdrucks „logischer Begriff“ fanden: also jenes Urteil, das gilt, ganz einerlei, ob es von jemandem gedacht wird oder nicht. Als „logisches Urteil“ besagt nun der Ausdruck „A ist B“ die sachliche Zusammengehörigkeit von A und B. Diese ist eine wechselseitige, so daß weder A ohne B, noch B ohne A sein kann. Infolgedessen liegt das Wesen des Urteils in der unlöslichen Aufeinanderbezogenheit von A und B. Und da in dem Sich-wechselseitigen-Bestimmen auch das Wesen der mathematischen Funktion besteht, so liegt auch das Wesen des logischen Urteils in der funktionalen Geltungsbeziehung der beiden Sachverhalte A und B, z. B. der beiden „Sachverhalte“ Baum und grün. Wegen dieser als Geltungsbeziehung unlösbaren sachlichen Zusammengehörigkeit der Sachverhalte A und B darf, folgert B., vom logischen Urteil nicht gesagt werden: „es hat Wahrheit“, sondern: „es ist Wahrheit.“ Dies heißt: die Wahrheiten bestehen in logischen Urteilen und in sonst nichts. Treffen darum die tatsächlichen Urteile jene logischen Urteile, auf die sie jeweils zielen, so haben sie Wahrheit, oder sind sie, besser gesagt, gültig. Das logische Fundament zu dieser Auffassung der Urteilsnatur findet B. in dem ihm durch R. Hönigswald inspirierten Gedanken, daß die logische Sphäre ein System von Geltungsbeziehungen sei, in dem es keine isolierten oder vertauschbaren Sachverhalte gibt, sondern in dem ausnahmslos alle Sachverhalte untereinander in unlöslichen Beziehungen stehen, durch welche sie ewige und objektive Zusammengehörigkeiten bilden.

§ 10. Die Idee der ewigen Wahrheitsnormen im Realismus.

Um unverweilt an das anzuknüpfen, was für B. die Grundlage seiner Urteilstheorie bildet, so ist es nicht uninteressant zu sehen, daß hier ein uralter scholastischer Gedanke des Realismus im Idealismus zu neuem Leben erwacht ist. Ich habe hierbei die Lehre von den ewigen Ideen im Auge, die allem, was nur immer zu sein und gedacht zu werden vermag, zu Grunde liegen. Es ist für jetzt nebensächlich, daß der scholastische Realismus den Ort dieser Ideenwelt in Gott sucht. Worauf es gegenwärtig ankommt, ist allein die Idee selbst von dieser Ideenwelt. Diese Idee besteht in dem grandiosen Gedanken, die gesamte Welt alles zu irgend einer Zeit tatsächlich Seienden und tatsächlich Gedachten sei nichts anderes als die partiale Verwirklichung einer ewigen Welt schlechthin, aller Möglichkeiten überhaupt. Diese Möglichkeiten bedeuten die Ideen von allem und jedem, was unter irgend einer Voraussetzung oder Bedingung sein oder gedacht werden kann. Sie sind dessen Ideen nicht etwa nur im allgemeinen, sondern restlos bis in seine letzten Besonderheiten hinein. Und alle diese Ideen bilden ein einziges Gesamtreich aller Ideen überhaupt, in dem jede einzelne Idee zu allen übrigen Ideen ihre ganz bestimmte Beziehungen hat, so daß jede auch ihre eindeutig bestimmte, ganz unverrückbare und allem freien Setzen eines Subjekts, und wäre es selbst Gott, entzogene Stelle in dem einen Ganzen dieser Ideenwelt einnimmt. Dieser ewigen Ideenwelt ist also ihre Form und Ordnung nicht von außen angetan worden. Sie trägt sie in sich selbst als eine Ordnung, die nicht vermehrt, nicht vermindert und verändert werden kann. Selbst Gottes Erkennen steht sie gegenständlich und objektiv gegenüber. Frei ist Gott nur darin, zu bestimmen, welchem Inhalt dieses Gesamtreichs aller Ideen überhaupt er reale Existenz ver-

leihen will. So haben wir in dieser genialen, Platos Anschauung von der Ideenwelt weit hinter sich lassenden Konzeption des scholastischen Realismus gerade das, was B. für seine Erkenntnistheorie sucht: streng eindeutig, ewig und objektiv geltende Zusammengehörigkeiten und unlösliche, bis in die letztmöglichen Besonderheiten hinabreichende Sachverhaltsverhältnisse, mit einem Wort die ewigen Wahrheitsnormen alles Seins und Erkennens[1].

§ 11. Weitere Entwicklung der Urteilstheorie.

Verschieden von allen Urteilen und vor ihnen bestehen ewig gültige Sachverhalte, wie eben gesehen. Was nun bedeuten diese für die von den Menschen in historischer Tatsächlichkeit gefällten Urteile? B. hat sich mit dieser Frage eingehend beschäftigt. „Das tatsächliche Urteil" — so lesen wir bei ihm (W. 153) — „ist das im Bewußtsein sich subjektiv vollziehende Erfassen und Ergreifen (bzw. Verfehlen) des logischen Urteils, während der Satz die sprachliche Formulierung jenes psychologischen Ergreifens des logischen Urteils durch das tatsächliche Urteil ist." B. bestimmt dann weiter das tatsächliche Urteil als ein vom geistigen Subjekt gesetztes Zuordnen von Subjekt und Prädikat auf Grund ihrer objektiv gegenständlichen Zusammengehörigkeit und damit gegebener wechselseitiger Bestimmtheit durch einander. In diesem Sichrichten des tatsächlichen Urteils nach der objektiv geltenden funktionalen Zugeordnetheit seiner Glieder, welche im tatsächlichen und sprachlichen Urteil je verselbständigt erscheinen, während sie in der logischen Sphäre gerade nicht voneinander gesondert sind, findet B. den für das tatsächliche Urteil wesentlichen Willenscharakter des Anerkennens (W. 138

[1] Ich spreche mit Absicht so und nicht von „ewigen Wahrheiten". Den Grund wird meine Darlegung des Wahrheitsbegriffes aufdecken.

bis 163). „Ganz allgemein läßt sich also sagen: Das ‚Ist' im Urteil ‚A ist B' ist nichts anderes als die Bestimmung von A und B durch einander.... Das ‚Ist' in ‚A und B' ist nichts außer A und B. Und was A und B selber auch immer sein mögen, sie sind, was sie sind, durch das Ist, das sie selber, und zwar wechselseitig durch einander bestimmt" (W. 190). Somit erscheinen zwei Gedanken als die wesentlichsten Momente der Auffassung, die B. von der logischen Natur des tatsächlichen Urteils hat. Der erste ist der Gedanke der Hinbezogenheit dieses Urteils auf das sogenannte „logische Urteil", der zweite aber der Gedanke des funktionalen Charakters des Urteils, d. h. des wechselseitig sich durch einander Bestimmens der unlöslich zusammengehörigen beiden Urteilsglieder.

Von den beiden wesentlichen Momenten der Auffassung B.s vom tatsächlichen Urteil betrachte ich zunächst das erste. Gehört es wirklich zum Wesen des von den empirischen Subjekten gefällten Urteils auf die ewige Geltungseinheit des logischen Urteils hingerichtet zu sein? Es scheint nicht schwer zu sein, das Ja zu begründen. Das Urteil soll wahr sein. Das tatsächlich gefällte Urteil aber ist nur dann wahr, wenn es mit dem logischen Urteil übereinstimmt; denn dieses ist ja nach B. die Wahrheit. Deshalb ist auch das tatsächliche Urteil für B. nicht sowohl wahr, als gültig. Es ist gültig, wenn es die von ihm erstrebte, mit dem logischen Urteil identische Wahrheit ergriffen, sie nicht verfehlt hat (W. 36). Dieser Argumentation räume ich ohne weiteres ein, daß es zum Wesen des Urteils gehört, durch seinen Inhalt die Wahrheit zu ergreifen. Aber wenn dies bedeuten soll, daß die zu ergreifende Wahrheit außerhalb des tatsächlichen Urteils in einer ewigen Geltungseinheit zu suchen ist, so ist die Erfüllung der wesentlichen Aufgabe des Urteils eine unmögliche; denn wie und wodurch gelangte wohl unser Geist an die ewigen Geltungs-

verhältnisse selbst so heran, daß er sie ergreifen könnte? Gewiß spricht auch die Scholastik von dem ewigen Geltungsreich der Ideen. Aber sie läßt unsere Urteile sich nicht auf die Inhalte dieses Reiches richten, weil sie weiß, daß eine unmittelbare Kenntnis dieser Inhalte, wie sie erforderlich wäre, um feststellen zu können, ob ein tatsächliches Urteil sie erfaßt oder verfehlt habe, nur Gott, aber nicht auch uns Menschen möglich ist.

§ 12. Die Begriffe der Wahrheit und der Geltung.

In der Auffassung des Wahrheitsbegriffs hat B. die Auffassung von E. Lask übernommen. Wie ich aber seinerzeit die letztere ablehnen mußte[1], so kann ich auch zu der Auffassung von B. keine andere Stellung einnehmen. Was nämlich B. als „Wahrheit" bezeichnet, ist einfach ein objektives Beziehungsverhältnis unter bestimmten Beziehungsgliedern; ich pflege ein solches als einen Sachverhalt zu bezeichnen. Ein derartiges Beziehungsverhältnis nun ist nicht wahr, noch eine Wahrheit, sondern ist oder besteht, wobei nicht an reale Existenz zu denken ist, da der Begriff des Seins allgemeiner als der des realen Daseins ist. Von Wahrheit aber läßt sich sinnvoll erst reden, sobald das Denken jenen objektiven Sachverhalt zu erfassen sucht; denn zu dem Zweck muß es einen Sachverhalt denken, und dieser von ihm gedachte Sachverhalt stimmt dann entweder mit dem objektiven überein oder nicht. Im ersten Fall ist der gedachte Sachverhalt wahr, im zweiten falsch. Die Wahrheit ist somit nach ihrem Wesen ein Attribut des auf das geistige Ergreifen objektiver Sachverhalte gerichteten Denkens. Dieses Denken ist dann wahr, wenn es sein Ziel erreicht, d. h. die Sachverhalte so denkt, wie sie sind, und dann falsch, wenn es sie verfehlt.

[1] In meiner „Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie" (1919) S. 269—278.

Da jeder Sachverhalt mit sich selbst identisch ist, so gibt es von ihm nur eine einzige Wahrheit, d. h. nur einen einzigen Urteilsinhalt, der ihm entspricht. Diesen kann man, zumal er als solcher ganz davon unabhängig ist, wo, wann und von wem er tatsächlich gedacht wird, als die „Wahrheit" in der betreffenden Sache bezeichnen und in ihm die gegenständliche Norm für die Gültigkeit aller in dieser Sache tatsächlich gefällten Urteile erblicken. Damit ist uns auch gegeben, wovon die Erkenntnis der Wahrheit oder Gültigkeit eines Urteils abhängt: nämlich von der Erkenntnis des tatsächlichen Bestehens des Sachverhalts, der in dem über einen bestimmten Gegenstand gefällten Urteil diesem Gegenstand zugeschrieben wird.

Ich bestimmte als Norm der Wahrheit eines Urteils das Bestehen des Sachverhalts, der in diesem Urteil ausgesagt wird. Bauch verwendet dafür den seit Lotze üblich gewordenen Begriff des Geltens. Indem er zwischen Begriffen und Urteilen keinen Unterschied macht, in beiden vielmehr Beziehungsverhältnisse oder Sachverhalte erblickt, bestimmt er diese Sachverhalte als „logische Geltungseinheiten". Zu diesem Begriff der Geltung gelangt B. von den Urteilen her, die von den Menschen tatsächlich gefällt werden. Diese haben gegenständliche Beziehungen zu ihrem Inhalt. Das Wesentliche ist hierbei für B., daß diese Beziehungen von den sie aussprechenden Urteilen vorausgesetzt werden. Daher gehört es zur Urteilsnatur, auf die Gegenstandsbeziehungen gerichtet zu sein. Sind die gefällten Urteile dies tatsächlich, d. h. treffen sie die von ihnen intendierten Gegenstandsbeziehungen, so sind sie gültige Urteile. Diese Eigenschaft aber können sie, folgert nun B., davon nur darum haben, weil die von ihnen erfaßten Gegenstandsbeziehungen nicht einfach diese Gegenstandsbeziehungen sind, sondern weil sie gelten (Geltung haben). Ausdrücklich schärft B. ein, daß die objektiven Beziehungen

oder Sachverhalte Geltung haben, aber nicht Geltung sind, daß freilich anderseits die Geltung von dem geltenden Sachverhalt und umgekehrt nicht ablösbar sei. Als einen Unterschied von Geltung und Sachverhalt erwähnt er den, daß die Sachverhalte teils zeitloser teils zeitlich bestimmter Art, ihre Geltungen und Gültigkeiten aber in jedem Fall etwas Ewiges seien. Ferner schreibt er der Geltung noch zu, die „Gegenstandsbeziehung als solche zu charakterisieren". Er meint damit, wie mir scheint, daß das Gelten die jeweilige Gegenstandsbeziehung nach ihrem reinen und allgemeinen Sinne betrifft und sie dadurch auch für alle konkreten Fälle ihrer Anwendung gültig macht (W. 41—47). „In der Tat wäre ein nicht geltender Sachverhalt überhaupt kein Sachverhalt. Wenn es nicht gelten würde, daß $2+2=4$ ist, so bestünde eben die Beziehung $2+2=4$ nicht" (W. 46).

B. unterscheidet mithin zwischen einer objektiven Beziehung selbst und ihrem Gelten. Durch letzteren Ausdruck soll eine besondere Charakterisierung dieser Beziehung ausgedrückt sein. Wenn man nur klar sehen könnte, welche. Der Satz B.s: „Wenn es nicht gelten würde, daß $2+2=4$ ist, so bestünde eben diese Beziehung nicht", läßt sich mit ebensoviel Grund auch umkehren: „Wenn nicht die Beziehung $2+2=4$ objektiv bestünde, würde die Beziehung $2+2=4$ eben nicht gelten." Was von beidem ist nun richtig? Besteht die Gleichheitsbeziehung zwischen $2+2$ und 4, weil sie gilt, oder gilt sie, weil sie besteht? Wir müssen klar darüber sein, was B. sagen will. So treffen wir seine Ansicht nicht durch den Ausdruck: „daß $2+2=4$ ist, hat Gültigkeit." Denn B. wird sagen, er habe in seinen Ausführungen nicht die Gültigkeit des Urteils über die Beziehung zwischen $2+2$ und 4 im Auge, sondern er beziehe sich auf diese Beziehung selbst; von ihr sage er aus, daß sie „gelte", und daß dadurch auch jenes Urteil gültig sei. B. will also das Gelten dem objektiven Bestehen

der Beziehung überordnen, wie er ja auch ausdrücklich sagt, daß die Geltung erst den Sachverhalt konstituiere. Ich muß aber gestehen, mir bei diesem Begriff des Geltens nichts Rechtes vorstellen zu können. Sehe ich mir vielmehr die Sache unbefangen an, so ergibt sich mir Folgendes.

Richtig ist, daß unsere Urteile auf objektive Beziehungsverhältnisse gerichtet sind. Treffen sie diese, so nennt B. sie „gültig"; ich würde vorziehen, sie dann „wahr" zu nennen. Um sie aber gültig oder wahr nennen zu dürfen, ist erforderlich und ausreichend, daß die zwischen Subjekt und Prädikat ausgesagte Beziehung in der Tat zwischen diesen besteht, kurz, daß sie ein „objektiver" Sachverhalt ist. Eine Beziehung besteht oder ist ein objektiver Sachverhalt dann, wenn entweder die Beziehungsglieder faktisch in diese Beziehung gesetzt sind und in ihr in der Erfahrung angetroffen werden, oder wenn sie diese Beziehung durch ihren Inhalt als eine innerlich notwendige begründen. Was hier außerdem noch ein „Gelten" tun oder überhaupt bedeuten solle, ist mir unerfindlich. Man wird mich darauf aufmerksam machen, daß nur von einem geringen Teile der objektiven Beziehungen, auf die Urteile sich richten, sich aussagen lasse, sie existierten. So lasse sich doch z. B. nicht sagen, daß die Beziehung der Gleichheit zwischen den beiden Relaten $2+2$ und 4 existiere. Anderseits sei an ihrer Objektivität nicht zu zweifeln, und so bleibe nur übrig, ihr Geltung statt Existenz zuzuschreiben. Das alles ist, bemerke ich dazu, ganz schön gesagt und würde auch Nutzen bringen, wenn man wüßte, was man sich unter dieser an die Stelle der Existenz tretenden „Geltung" denken solle.

Etwas kann ich mir allerdings unter dem Ausdruck, das und das „gelte", denken: nämlich dies, daß, wenn das Betreffende in einem Urteil ausgesagt werde, dann dieses Urteil Geltung, d. h. Wahrheit habe. Freilich ist sofort zu

fragen, warum dieses Urteil Geltung habe. Darauf läßt sich nur antworten: Weil die in ihm behauptete Beziehung besteht oder objektiv ist. Aber dann ist wieder wie vorhin zu sagen: Diese objektive Beziehung hat keine Existenz; und wieder wird man fortfahren: Also hat sie Geltung. Muß man aber wirklich so fortfahren? Läßt sich denn vom Sein oder Bestehen von etwas überhaupt nur im Sinne von „Existenz" sprechen? Man glaubt das. Dieser Glaube aber ist irrig. Der Begriff des Seins oder Bestehens ist allgemeiner als der Begriff der Existenz, mit dem nur das reale Dasein bezeichnet wird. Daß ein Sachverhalt „ist" oder „besteht", bedeutet einfach, daß er vom erkennenden Denken vorgefunden wird oder vorfindbar ist, daß er von ihm nicht gebildet und erschaffen, sondern erfaßt, entgegengenommen wird. Wo nun auf der einen Seite ein Empfangen ist, da muß auf der andern Seite ein Geben sein. Daher kann eine bestimmte Beziehung zwischen zwei Relaten vom erkennenden Geiste nur dann empfangen werden, wenn etwas da ist, das sie ihm gibt. Dieses Gebende ist entweder die Erfahrung, wie in dem Beispiel, daß ich auf dem vor meinem Hause stehenden Baume eine Amsel sitzen sehe, oder aber sind die beiden Beziehungsträger, die durch ihren Sinn eine bestimmte Beziehung fundieren, wie die beiden Zahlenwerte $2+2$ und 4 zwischen sich die Beziehung der Gleichheit begründen. Eine Beziehung der ersten Art existiert, eine solche der zweiten „ist" oder besteht. Beidemal ist sie vorgefunden und entgegengenommen. Will man außerdem noch auf die solcher Art vorgefundenen Beziehungen das Prädikat anwenden, daß sie gelten (Geltung haben), so kann das nur ein anderer Ausdruck dafür sein, daß sie allen Urteilen, die irgendwo, irgendwann und von irgend wem auf sie gerichtet werden, als Wahrheitsnorm gegenüberstehen. Darum sind sie nun aber nicht in sich selbst „wahr" oder „Wahrheiten". In solcher Wortverwen-

dung kann ich nur einen Mißbrauch des Begriffs „wahr" oder „Wahrheit" sehen, da dieser Begriff doch unmöglich bloß einen andern Ausdruck für „Sein" (ens) bilden kann. Wahr im eigentlichen und ursprünglichen Sinne des Wortes kann immer nur ein Urteil sein, und ein Urteil ist es, wenn es den Sachverhalt, den es treffen will, tatsächlich trifft, wozu die unerläßlichste Bedingung sebstverständlich die ist, daß der vom Urteil intendierte Sachverhalt besteht (ist).

Aus dem Gesagten ist leicht ersichtlich, in welchem Sinne den Sachverhalten, die wir im Urteil erfassen, Unabhängigkeit zukommt. Sie bestehen vor unsern Urteilen und ohne sie. Das, wovon sie abhängen, sind jene Träger, in denen sie als Beziehungen dieser Träger ihren Seinsgrund haben. Ihnen „Geltung" beizulegen, besteht gar keine Veranlassung, wenn man mit diesem Begriff etwas anderes ausdrücken will als dies, daß sie die Norm für die Wahrheit der Urteile bilden, die sich auf diese Sachverhalte beziehen. „Geltung" hat ja etwas immer nur für ein anderes, das in ihm sein Maß und seine Norm hat, und eben darum „gültig" ist, wenn es seiner Norm entspricht.

§ 13. Auffassung des Urteils in der realistischen Philosophie.

Das Wesen des Urteils ergibt sich aus dem Vorausgegangenen als Sachverhaltsdenken. Doch darf man hierbei, um innerhalb der Logik zu bleiben, den Begriff des Denkens nicht im Sinne der psychischen Tätigkeit, sondern nur im Sinne von geistigem Inhalt verstehen. Demnach ist das Urteil ein Gedanke, der einen gegenständlichen Sachverhalt zu seinem Inhalt hat. Das Urteil ist ein Inhalt des Geistes, in welchem von zwei Gliedern ein gewisses Beziehungsverhältnis ausgesagt wird. Stehen nun diese Glieder tatsächlich in diesem Verhältnis, so ist der betreffende Urteilsinhalt wahr. Gebunden ist mithin das Urteil logisch durch das Bestehen des von ihm intendierten

Sachverhalts. Über seine Wahrheit oder Falschheit läßt sich infolgedessen auch nichts entscheiden ohne die Kenntnis eben jenes Sachverhalts, dessen Ergreifen es intendiert. Sollen darum die empirischen Subjekte die Gewißheit haben können, daß ihre Urteile wahr sind, so muß ihnen wenigstens in einem gewissen Umfange ein Herankommen an die objektiven Sachverhalte selbst möglich sein. Diese müssen dann mit andern Worten ihrem Bewußtsein gegeben und von ihnen im geistigen Schauen vorgefunden werden. Das aber kann nie durch die sogenannten „logischen Urteile" im Sinne B.s geschehen. Diese liegen ja als ewige Geltungsbeziehungen in einer Sphäre, die zu erreichen unserem Geiste die Flügel fehlen. Vorfinden können wir vielmehr Sachverhalte nur entweder in der Erfahrung, wie in dem Urteil: „Dieses Löschpapier hat zwei abgerissene Ecken", oder in der unmittelbaren Vergleichung des Sinnes der Begriffe, wie in dem Urteil: „Sein und Nichtsein schließen einander aus." Weil wir auf diesem Wege das Bestehen des betreffenden Sachverhaltes unmittelbar sehen — darin besteht seine objektive Evidenz —, darum wissen wir, daß unser Urteil wahr und daß diese seine Wahrheit eine objektive, ewige und für jedermann gültige ist.

Das zweite wesentliche Moment in der B.schen Urteilstheorie ist die in gewisser Form schon von Lotze, namentlich aber auch von B. Erdmann[1] vertretene Lehre, daß in jedem Urteil S und P wechselseitig einander bestimmen. Damit wird gesagt, es gehöre in jedem Urteil ebensowohl das P zum S als auch das S zum P. Da nun, wie ich zeigte, das Urteil Sachverhalte zu seinem Inhalt hat, und Sachverhalte wesensmäßig Beziehungsverhältnisse sind, solche aber ihre beiden Relate als Träger voraussetzen, so ist an dieser Lehre soviel ohne Zweifel richtig,

[1] Freilich spricht B. von der „Logik" Benno Erdmanns nur als von einer „psychologistischen Unlogik" und „sogenannter Logik" (N. 32).

daß in jedem Urteil sowohl P zu S als auch S zu P in Beziehung steht, und daß das Bestehen dieser Beziehung nicht nur von der Natur des S, sondern auch von der des P abhängt. Hieraus bestimmt B. das Wesen des Urteils als das der wechselseitigen funktionalen Abhängigkeit der S und P voneinander. Dann aber sollte man erwarten, daß nicht nur jede Änderung des S eine solche des P, sondern auch jede Änderung des P eine solche des S in logischer Notwendigkeit nach sich ziehen würde. So aber ist die Lage beim Urteil in Wirklichkeit nicht. Habe ich z. B. zuerst das Urteil „Gott ist gerecht" und sodann das Urteil „Gott ist allmächtig", so ist zwar das Prädikat im zweiten Urteil geändert worden, das Subjekt aber identisch dasselbe geblieben. Oder, um mich allgemeiner auszudrücken: So gewiß im Urteil eine bestimmte Beziehung zwischen S und P ausgesagt wird, und das Urteil wahr ist, wenn diese Beziehung besteht (gilt), so sicher kann doch auf der andern Seite ein und derselbe Gegenstand S der Mittelpunkt der verschiedensten Beziehungen nach den verschiedensten Seiten hin, also kurz Träger der verschiedensten Sachverhalte sein. Alle diese Sachverhalte bestehen objektiv. Sie hängen ferner alle nicht nur von der Natur des S, sondern auch von der des P ab. Ein gewisses bestimmtes Beziehungsverhältnis kann weder zwischen diesem bestimmten S und ganz beliebigen P, noch zwischen diesem bestimmten P und ganz beliebigen S bestehen. Gott kann z. B. zwar gerecht und allmächtig, nicht aber auch rot oder viereckig sein, und listig kann zwar eine Eigenschaft von Menschen, nicht aber auch Gottes sein. Sollte darum der Ausdruck „funktionales Verhältnis" nicht mehr als diese Bedingtheit eines Sachverhaltes sowohl durch S als auch durch P bezeichnen, so kann ich ihm vom Boden der realistischen Philosophie aus ohne Bedenken zustimmen; denn er entspricht dann ganz ihren Grundanschauungen. Nur

füge ich hinzu, daß ein Sachverhalt nicht schon das Urteil über ihn ist. Dieses besteht vielmehr, wie ich sagte, im Denken eines Sachverhalts: nämlich darin, einen bestimmten Vorstellungsinhalt P durch den Gedanken einer bestimmten Beziehung auf den bestimmten Gegenstand S hinzuordnen. In diesem Sinne pflegt man richtig das Urteilen zu umschreiben als „etwas von etwas aussagen". Ob nun diese Hinordnung auch, wie sie es sein will und soll, gültig ist, das hängt, wie gesagt, von der Natur des S und der des P ab.

§ 14. Verhältnis zwischen Begriff und Urteil.

Die realistische Auffassung des Urteils mußte ich klarstellen, um entscheiden zu können, ob für die Logik der realistischen Philosophie der Begriff eine vom Urteil logisch verschiedene Denkform sei oder nicht. Es stellte sich nun als das Wesen des Urteils heraus, von einem gewissen Sachverhalt anzunehmen, er bestehe als sachliches Beziehungsverhältnis zwischen einem gewissen Gegenstand S und einem gewissen Vorstellungsinhalt P. Dieses Beziehungsverhältnis hat seinen Grund in dem S und dem P, da es ja, wie erkannt, von beider Natur abhängt. Fundiert und notwendig gemacht kann es aber evident durch diese beiden Glieder nur dann sein, wenn diese kein unbestimmtes x, sondern etwas inhaltlich Bestimmtes sind. Denn weder der Satz: „Der Baum ist ein x", noch der Satz: „Ein x ist grün", ergibt einen Gedanken, bei dem sich sinnvoll davon reden ließe, daß er entweder wahr oder falsch sei. So hängt also die Möglichkeit von Urteilen wesensmäßig davon ab, daß ihnen als Sachverhaltsglieder beiderseitig wohlbestimmte Inhaltlichkeiten zu Grunde liegen. Da die Beziehung aus ihnen folgt, so sind sie dem Urteilsinhalt als solchem vorauszusetzen, wenn sie ihm auch in zeitlicher Hinsicht nicht notwendig voraus-

zugehen brauchen. Diese Sätze gelten doppelt für das tatsächliche Urteil. Kein Subjekt kann ein Beziehungsverhältnis so, daß sich sinnvoll nach seinem Bestehen oder Nichtbestehen fragen läßt, auf andere Weise denken als durch Aussagen dieser Beziehung zwischen einem bestimmten S und einem bestimmten P. Der Urteilende bedarf also, um überhaupt urteilen zu können, des Wissens bestimmter inhaltlicher Einheiten; denn dann erst kann er eine gewisse Beziehung zwischen ihnen behaupten und kann an ihnen prüfen, ob sie diese Beziehung fundieren oder nicht. Dieses Wissen bestimmter inhaltlicher Einheiten geben nun eben Begriffe. Folglich sind diese als die logischen Voraussetzungen der Urteile nicht auch selbst schon Urteile.

Keineswegs will ich leugnen, daß bestimmte Begriffe der Niederschlag vieler ihnen voraufgegangener Erkenntnisse und Urteile sein können. Aber trotz dieses Ursprungs und dieser logischen Grundlagen besitzen sie keineswegs auch in sich selbst Urteilscharakter. Was sie vielmehr stets vom Urteil wesenhaft unterscheidet, ist ihre wesentlich andere Intention. Der Begriff ist jener Denk- oder Erkenntnisinhalt, dessen Intention die ist, eine Einheit zu bestimmen, d. h. von andern Einheiten unterscheidbar zu machen; das Urteil hingegen ist jener Denkinhalt, dessen Intention ist, zwischen bestimmten Einheiten ein bestimmtes Beziehungsverhältnis geistig zu erfassen.

Wenn B. mir hier vorhalten sollte, daß auch im Begriffsinhalt funktionale Beziehungsverhältnisse enthalten sind, so weiß ich das sehr wohl und bestreite es nicht. Aber die Stellung des Denkens zu ihnen ist im Begriff eine wesentlich andere als im Urteil. Im Begriff wird ihr Bestehen vom Denken vorausgesetzt, unter Umständen sogar direkt gesetzt, und der Zweck ist, mit Hilfe dieser Sachverhalte bestimmte gegenständliche Einheiten festzulegen. Darum sind auch Begriffe als solche niemals wahr oder falsch. Nur

ihre Aussage von einem nicht durch sie selbst gesetzten Gegenstand, also ihre Einordnung in ein Urteilsgefüge, kann wahr oder falsch sein. Die Psychologen haben z. B., um diesen Fall nochmals heranzuziehen, die verschiedensten Begriffe von der Seele aufgestellt. Insofern nun der Ausdruck Seele einen von allen diesen Begriffen unabhängigen Gegenstand bezeichnet, und zugleich mit jenen Begriffen die Intention verbunden wird, durch ihren Inhalt den Inhalt eben dieses Gegenstandes zu erfassen, kann notwendig höchstens einer von ihnen wahr und müssen die übrigen falsch sein. Aber diese Wahrheit und Falschheit ist kein Attribut des betreffenden Begriffsinhaltes als solchen, sondern vielmehr des Urteils, in dessen Inhalt dieser Begriff auf die Seele als ihr Begriff bezogen ist. Abgelöst von diesem Urteil geht dieser Begriff selbst keineswegs verloren, sondern behält das seinen Inhalt ausmachende Beziehungsverhältnis unverändert bei. In dieser Form konstituiert (setzt) er durch seinen Inhalt einen bestimmten Gegenstand, und zwar einen solchen, von dem er schlechterdings nicht abweichen kann, da er selbst ihn ja durch seinen Inhalt setzt. Eine Frage durchaus für sich ist es dann, ob der so durch den gewählten Begriff gesetzte Gegenstand mit jenem unabhängigen Gegenstand identisch ist, dem der Name Seele zugeeignet worden ist. Wofern das nicht der Fall sein sollte, darf selbstverständlich jenem vom Begriff geschaffenen Gegenstand nicht die Bezeichnung Seele verliehen werden.

Gelten, wie eben gezeigt, die Attribute der Wahrheit und Falschheit nicht vom Begriff, so ist derselbe logisch vom Urteil wesenhaft verschieden, wenn er auch dies materiale Moment mit ihm teilt, ein funktionales Beziehungsverhältnis zu seinem Inhalt zu haben. Aber was diesem Inhalt die Form des Begriffs gibt, ist etwas anderes als das, was ihm die Form des Urteils verleiht. Zum Begriff formt ihn

die Intention des Denkens, durch ihn eine gegenständliche Einheit zu bestimmen und zu setzen. Intendiert aber das Denken, ein gewisses Beziehungsverhältnis auf einen bereits bestimmten Gegenstand zu beziehen und von ihm als einen ihm zugehörigen Sachverhalt auszusagen, so gibt es dem von ihm gedachten Beziehungsverhältnis die Form des Urteils. Weil die realistische Philosophie an der Unterscheidung zwischen einem durch einen tatsächlich gebildeten Begriff konstituierten Gegenstand und einem von ihm unabhängigen Gegenstand festhalten muß, darum kann sie auch den logischen Wesensunterschied von Urteil und Begriff nicht preisgeben.

Viertes Kapitel.

Die Stellung der Sinneswahrnehmung und des Einzelnen in der Erkenntnistheorie des Neukantianismus.

§ 1. Zusammenhang der Sinnesempfindungen mit dem „logischen Geltungsgefüge".

Eine der wichtigsten Einwendungen gegen die Richtigkeit des transzendentalen Idealismus Kants ist die, daß die Wahrnehmungsgegebenheiten, welche den materialen Bestandteil der Natur liefern, ihre Ordnung und Beziehung keineswegs den apriorischen Anschauungs- und Denkformen des die Natur erkennenden Subjekts verdanken, daß sie vielmehr gemäß eigenen Beziehungen und Verhältnissen dem Bewußtsein gegeben werden. Der Marburger Neukantianismus versucht um diese Schwierigkeit durch die Behauptung herumzukommen, daß dem Erkennen durch die Sinne gar nichts „gegeben", sondern lediglich etwas „aufgegeben" werde: nämlich die Aufgabe gestellt werde, ein in sich völlig unbestimmtes x durch das Denken in end-

losen Prozessen immer mehr zu bestimmen. Neukantianer, wie Bruno Bauch, sind sich aber über den Widerspruch dieser Theorie mit der wirklichen Art unseres Erkennens der Natur völlig klar. Wir hörten darum auch schon von B., daß er die Bedeutung der Sinnesdaten für unsere Erkenntnis der Natur ausdrücklich anerkennt[1]. Um nun trotzdem an der idealistischen Interpretation der Natur und des Wesens der Natur festhalten zu können, entstand für ihn die Notwendigkeit, zu versuchen, es begreiflich zu machen, daß die in den materialen Gegebenheiten der Sinneserfahrung gegebenen Ordnungsverhältnisse in einem innern und notwendigen Zusammenhang mit den apriorischen Denkformen stünden. Alles, was wir von B. über Begriff und Urteil hörten, stand schon im Dienste dieses Versuchs, oder war aus dem Gesichtspunkt diktiert, die Welt der Empfindungen und die Welt der Denkformen zu einem einzigen Kontinuum zu vereinigen. Der genaueren Durchführung dieses bedeutsamen Gedankens wollen wir jetzt unsere Aufmerksamkeit widmen.

Die Empfindungen, so betont B., durch welche uns der empirische Inhalt der Natur zufließt, sind von den Verhältnissen des „objektiven Denkens" durchformt und sind hierdurch allein als Empfindungen möglich (W. 133). Er folgert daraus, daß die Annahme eines „zur absoluten Realität hypostasierten Dinges an sich . . . etwas durchaus Unlogisches, Widersinniges" sei (N. 60). Dieser Ausdruck ist nicht ganz klar. Eine „absolute" Realität bedeutet an und für sich ein Ding, das gänzlich außerhalb aller allgemeinen Begriffe und Gesetze steht. In diesem Sinne nimmt aber auch der Realismus keine realen Dinge an. Er läßt sie ja keineswegs unabhängig von allgemeinen Formen und Gesetzen sein. Aber er folgert daraus keine Abhängigkeit der-

[1] Vgl. Kap. 3 § 2.

selben von den Begriffen und Gesetzen des Denkens im Sinne Kants. Wohl aber zieht B. diese Folgerung, wie seine Worte verraten: „Die Unabhängigkeit und Unterschiedenheit des Gegenstandes kann also nicht Unabhängigkeit einer absoluten Existenz, sondern allein Unabhängigkeit der Geltung der Synthesis bedeuten, die außerhalb der Erkenntnis nicht eine mystische Existenz, sondern über der Subjektivität und ihren subjektiven Synthesen Geltung hat, insofern Erkenntnis Synthesis ist" (N. 60). Diese Sätze lassen sich nur recht verstehen, wenn man sich zuvor über die Struktur des logischen Geltungsgefüges klar ist, das nach B. die Voraussetzung des Naturwirklichen bildet.

Im Geltungsgefüge unterscheidet B. die abwärts verlaufende Stufenfolge: transzendentale Apperzeption, Kategoriensystem, Begriffe, Naturgesetze, Einzelnes, Besonderes. Den besten Einblick in das ihm hierbei vorschwebende Gefüge gewinnen wir von den Kategorien aus. Unter den Kategorien dürfen wir wohl — eine Definition derselben gibt B. nicht — die Stamm- oder Grundbegriffe der verschiedenen möglichen Gegenständlichkeiten verstehen. Von ihnen betont B. in erster Linie, daß sie keine isoliert nebeneinander stehenden Begriffe sind, sondern alle von Ursprung an in Korrelation zueinander stehen und dadurch ein einheitliches System der gegliederten Ordnung und Wechselbeziehung bilden. Seinen logischen Quell hat darum das Kategoriensystem in einem allgemeinsten logischen Gesetz. Dieses hat zu seinem Inhalt: die objektive synthetische Beziehung schlechthin sei die Urvoraussetzung aller Gegenstands- und Erkenntnismöglichkeit. In diesem Gesetz findet B. den Sinn dessen, was von Kant unter dem Ausdruck der „transzendentalen Apperzeption", dieser obersten Spitze des logischen Geltungsgefüges, verstanden wurde (N. 25, 24). Zweitens wendet B. sich dagegen, daß Kant das Kategoriensystem zu einem starren Gefüge von

zwölf Kategorien gemacht habe. Vielmehr müsse im Kategoriensystem wegen der Unendlichkeit der Aufgabe der Erkenntnis eine objektive Unendlichkeit in Wechselbeziehung zueinander stehender Glieder vorausgesetzt werden, wobei aber diese aktuale Unendlichkeit nur in der Bedeutung des Cantorschen „Transfiniten" verstanden werden dürfe, nämlich als eines „in sich festen, konstanten, jedoch jenseits aller endlichen Größen liegenden Quantums" (N. 22; W. 212). Freilich erwähnt B. als Beispiele von Kategorien nie andere als die Kantischen.

Der allgemeine Kategorienzusammenhang schließt mannigfaltige besondere Kategoriengefüge in sich. Diese sind das, was wir die Begriffe nennen. Wenn auch nicht in jedem Begriff jede Kategorie enthalten ist, so muß doch „in jedem einzelnen Begriff eine Mehrheit von Kategorien vorkommen; der Begriff selbst bildet sodann eine Einheit der in ihm vorkommenden Mehrheit von Kategorien" (W. 235). So sind z. B. in dem g der Formel des Fallgesetzes $\left(s = t^2 \frac{g}{2}\right)$ „alle drei Relationskategorien zugleich, also sowohl die Kausalität wie die Wechselwirkung wie die Substanzialität aufweisbar" (N. 24).

Ganz wie im Begriff verbinden sich auch im Naturgesetz „immer eine Mehrheit von Kategorien zur Einheit" (N. 17). Darum hat das Naturgesetz Begriffscharakter. Dieser zeigt sich in dem hypothetischen Charakter, den beide haben: nämlich darin, daß sie durch ihren funktionalen Geltungsinhalt die Bedingungen der Möglichkeit des Besondern sind und eben darum auch das Gesetz des Besondern (N. 53). Nur ist das Naturgesetz in gewissem Sinne enger als der Begriff überhaupt. Das hängt damit zusammen, daß vom Besondern in zwei Bedeutungen, einer allgemeineren und einer eigentlichen, gesprochen werden muß. In der allgemeineren Bedeutung besagt es soviel wie

„das Einzelne", nämlich den einzelnen, wiederholbaren, darum nicht von allem und jedem divergenten Fall. Dagegen bedeutet das Besondere im eigentlichen Sinn das Unwiederholbare, Einmalige, Individuelle. Dementsprechend umfaßt nun der Begriff die Allheit der Bedingungen alles Besondern, das Naturgesetz aber nur die Allheit der Bedingungen des Einzelnen, also nur einen Ausschnitt aus der Allheit der Bedingungen des in ihm bestimmten Begriffs (N. 54 ff.; W. 380 ff. 395).

Insofern in der im vorigen skizzierten Stufenfolge die jedesmal höhere und allgemeinere Stufe die Voraussetzung der nachfolgenden Stufen ist, stellt sie eine von diesen verschiedene Geltungseinheit dar. Die Kategorie ist z. B. nicht der Begriff, der Begriff nicht das Besondere. Das aber bedeutet nicht auch eine Getrenntheit dieser Geltungsstufen. Sie stehen vielmehr sämtlich in unlöslicher Wechselbeziehung zueinander. Es muß deutlich sein, daß „weder das Besondere im eigentlichen Sinne noch das Einzelne etwas Absolutes neben dem Begriff, etwas von ihm Abgelöstes ist, wie auch der Begriff nicht ... wieder ein besonderes Ding neben besondern Dingen ist" (N. 58). Genau dasselbe gilt vom Naturgesetz und den einzelnen Naturerscheinungen, und ebenso vom empirischen Empfindungsmaterial und dem allgemeinen Begriff, ja sogar der Kategorie. Schon die Kategorien haben „nicht eine vom Material abgelöste Existenz, wie auch das Material nie von ihnen abgelöst sein kann. Das Material, das für die Erkenntnis in der Empfindung vorliegt, kann keine absolute Gegebenheit für sich sein; es muß, um gegeben zu sein, um Material zu sein, ja um überhaupt zu sein, immer in den Kategorienzusammenhang eingebettet sein, wie dieser, so unabhängig seine Geltung als solche auch von allem Empirischen sein mag, nur am Material seine gegenstandskonstituierende Bedeutung entfalten kann" (N. 68).

Die logische Grundlage für die Durchführung dieser Gedanken findet B. in der funktionalen Natur des Begriffs. Sie nämlich läßt ihn einen kontinuierlichen Zusammenhang zwischen auch dem allgemeinsten Begriff und der individuellsten Besonderheit erblicken. Es besteht ein stetiges Wachsen (Konkreszenz) der funktionalen Beziehungsglieder bis zur Konstituierung des letzten Besondern. So hat für B. jeder Begriff einen unendlichen Inhalt stetig aufeinander folgender, affiniter Zwischenglieder, und wird dadurch immer konkreter. Deshalb erklärt B. es für falsch, zu sagen, die hier und jetzt blühende Rose gehöre nicht zum Begriff der Rose. Er erblickt darin einen Rückfall in die Abstraktionstheorie des Begriffs und schreibt: Man übersieht bei dieser Behauptung, daß der Begriff „auch die bestimmten Bedingungen des So- oder So-Wachsens, des So- oder So-Blühens unter diesen oder jenen geographischen, klimatischen usw. Verhältnissen mitumspannt, kurzum eine unendliche Komplexion von Geltungsbeziehungen und in sie eingebetteten Materialien einbegreift, die auch diese Rose vor meinem Fenster mitbestimmen, so daß sich der Begriff eben als das zwar selber nicht wirkliche und konkrete, aber Wirkliches konstituierende und konkreszierende Prinzip alles besondern Wirklichen darstellt“ (W. 372).

§ 2. Der Zusammenhang des Besondern in der Natur mit den Kategorien.

Schon im vorigen Paragraphen wies ich auf die Schwierigkeit der Kantischen Philosophie hin, daß sich die Besonderheiten der Wirklichkeit aus den allgemeinen Naturgesetzen nicht ableiten lassen. Bei Kant selbst hat dies einerseits zu seinem nirgends als befriedigend empfundenen Versuch geführt, zwischen Kategorie und Anschauung mittels des Schematismus eine Brücke zu schlagen, und anderseits zu der Unausgeglichenheit, die zwischen der „Kritik der

reinen Vernunft" und der „Kritik der praktischen Vernunft" deutlich erkennbar ist. Wir verstehen es darum, daß B. es sich gleich andern Kantianern ganz besonders angelegen sein läßt, diesen Stein des Anstoßes vom Kantianismus wegzuwälzen. Dieser Aufgabe dient seine Idee des „logischen Geltungsgefüges". Mit Hilfe dieser Idee sucht er das Besondere in der Natur mit den Kategorien zu verknüpfen.

„Das Besondere" — so lesen wir bei B. in Übereinstimmung mit dem oben berührten Einwand gegen den Kantianismus — „bleibt dem Subjekt gegenüber ‚unableitbar', ‚irrational'" (W. 455). In den Besonderheiten des konkreten Wirklichen „liegt immer etwas für uns Unbegreifliches. Dieses Unbegreifliche in allem Besondern meint man, wenn man von der Irrationalität aller Besonderheit redet. Solche Irrationalität erkennen wir ausdrücklich an" (W. 368). „Dennoch ist darum kein Besonderes seinem Begriff gegenüber irgendwie zufällig, sondern alles, was ist, ist allgemeingesetzlich bedingt" (N. 56). Um jene Irrationalität richtig zu verstehen, muß man zwischen rationaler Bedingtheit, Rationabilität und Rationalität unterscheiden (N. 57). Schlechthin alles Besondere ist rational bedingt, d. h. steht in funktionaler Beziehung zu einem Begriff, wie oben geschildert. Die Individualität und Besonderheit ist immer und überall „notwendig" durch die „unendliche Allheit der Bedingungen der Besonderheiten, die selbst unendlich ist" (W. 373). Eben darum darf die Rationabilität alles Besondern, seine Zurückführbarkeit auf allgemeine Gesetze, von der Naturwissenschaft vorausgesetzt werden. Aber sie auch in tatsächliche Rationalität zu verwandeln, das ist den empirischen Subjekten, welche die Naturwissenschaft durch Induktion und Deduktion aufzubauen haben, nicht restlos möglich. „Dem endlichen Subjekte ist diese ins Unendliche gehende Bedingtheit nicht restlos auffindbar und darstellbar. In diesem Sinne bleibt dem Subjekt ... ein in-

haltlicher und als solcher selbst unendlicher Rest irrational" (W. 371). Weil die Komplexion von Geltungsformen und Inhalten, in welcher der Begriff besteht, „selber eine unendliche ist, darum kann das endliche Subjekt die Bedingtheit nicht in einer endlichen Anzahl von Bestimmungen erfassen" (W. 372 455). „Wird das Naturgesetz in seinem funktionalen Charakter als bestimmende Bedingung der einzelnen Erscheinung erkannt, dann wird diese ebenso begreiflich, wie es begreiflich wird, daß das tatsächliche Begreifen innerhalb der Naturwissenschaft nie zu einem Stillstand und Abschluß zu kommen braucht, ja nie dazu kommen kann, daß auch das Naturerkennen wie alles Erkennen eine unendliche Aufgabe ist" (N. 67).

§ 3. Die Frage der Rationalität alles Besondern in der Natur. Das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem.

Eine klar entwickelte Theorie haben wir vernommen. Sie wird von ihrem Autor mit Scharfsinn und Wärme vorgetragen und zeigt das ehrlichste Ringen, die Wahrheit zu finden. Es fehlt auch in ihr gewiß nicht an tiefen und beachtenswerten Gedanken. Dennoch hat sie mich nicht von der Richtigkeit und Denknotwendigkeit der idealistischen Philosophie überzeugen können. Teils liegen die Verhältnisse doch wesentlich anders, als sie sie darstellt, teils klaffen in ihr Lücken, ohne deren Ausfüllung unser Geist sich nicht beruhigen kann.

An erster Stelle möchte ich das, was B. die rationale Bedingtheit alles Wirklichen und Besondern nennt, näher in Augenschein nehmen. B. hat bei der Anwendung dieses Begriffs auf das Besondere in der Welt die spezielle Form der wechselseitigen funktionalen Abhängigkeit im Sinne. Wie nichts Ursache sein kann, ohne vom ersten Moment seines Ursacheseins an einer Wirkung zugeordnet zu sein, und wie ebensowenig etwas umgekehrt Wirkung

sein könnte, ohne auf eine Ursache bezogen zu sein, so kann auch nichts ein Allgemeines sein, ohne auf ein Besonderes, und nichts ein Besonderes, ohne auf ein Allgemeines hingeordnet zu sein. Aus diesem unbestreitbaren Notwendigkeitsverhältnis der Korrelation unter den Begriffen der Allgemeinheit und Besonderheit und der weiteren funktionalen Notwendigkeit, daß zu einem andern Allgemeinen ein anderes Besonderes und zu einem andern Besonderen ein anderes Allgemeines gehöre, folgert B., daß in der konkreten Wirklichkeit das Besondere niemals und nirgends die Natur eines nur Tatsächlichen und Kontingenten (Zufälligen) habe, sondern eines durch das Allgemeine, unter dem es steht, Notwendigen, wie auch umgekehrt das Allgemeine das, was es ist, nicht ohne das zu ihm gehörige Besondere sein könne. Ist diese Folgerung berechtigt?

In der Tatsächlichkeit unseres Erkennens ist uns bald das Besondere gegeben und steigen wir von ihm zum Allgemeinen auf, und bald das Allgemeine, von dem aus wir alsdann sein Besonderes suchen. Betrachten wir davon den ersten Fall und fragen wir uns, was logisch die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnis eines Allgemeinen auf Grund des gegebenen Besonderen sei. Offenbar besteht sie darin, daß dieses unserem Erkennen als Ausgangspunkt Gegebene in der Tat ein „Besonderes", d. h. ein Etwas sei, das die Besonderung von Allgemeinem ist; denn, wenn in etwas kein Allgemeines drinsteckt, läßt sich auch keines aus ihm herausholen. Dürfen wir aber nun auch a priori behaupten, daß jeder Wahrnehmungs- und sonstige Erkenntnisinhalt die Natur eines Besonderen haben müsse, über das sich Arten, Gattungen, Klassen usw. erheben? Ich leugne nicht, daß alles von anderem Unterscheidbare eine Reihe von Bestimmtheiten in logischer Notwendigkeit gemeinsam haben muß; z. B. die Bestimmtheiten des Seins, des Soseins, der Einheit, der Gegenständlichkeit usw. Daß

aber auch materiale Art-, Gattungs-, Klassenbegriffe für alle an sich möglichen Soseinseinheiten sich müssen aufstellen lassen können, davon ist keine innere Notwendigkeit einzusehen; eine solche ist auch von B. nicht aufgewiesen worden. Gewiß glaubt B., diese Notwendigkeit dargetan zu haben. Aber so sicher kein Besonderes, eben weil es ein Besonderes ist, „ex vi termini" ohne ein Allgemeines sein kann, ebenso sicher ist der Schluß unberechtigt, daß alles Gegebene, weil unterscheidbar, das „Besondere" einer Spezies sein müsse. Wir brauchen nur für den Ausdruck „Besonderes" den Ausdruck „Individuelles" oder „Einzelbestimmtes" einzusetzen, und sehen sofort den logischen Fehler der Umkehr, daß, weil alles Allgemeine zuletzt Einzelbestimmtes enthält, darum auch alles Einzelbestimmte unter ein Allgemeines fallen müsse.

Wenn wir in der konkreten Erfahrungswirklichkeit kein Wirkliches wahrnehmen, das nicht der Einzelfall einer allgemeinen Art und Gattung wäre, so wissen wir jetzt nach dem vorigen, daß dies nicht sowohl ein innerlich notwendiges als ein tatsächliches Verhältnis ist, und deshalb eines es erklärenden Grundes bedarf. Doch soll dieser Satz durchaus nicht bedeuten, daß die Allgemeinheit dem faktischen Besonderen bloß äußerlich anklebe. Sie ist vielmehr eine notwendige Folge seiner jeweiligen materialen (inhaltlichen) Natur. Allgemein ist jenes Einzelbestimmte und nur jenes, dessen Natur eine solche ist, daß sie einer Mehrfachheit fähig ist. Die von mir vorhin betonte Faktizität besagt nur, daß aus der Einzelbestimmtheit eines Etwas nicht folgt, daß jedes Einzelbestimmte eine Natur von der Art haben müsse, wie ich eben nannte, der es also innerlich möglich sei, auf mehrfache Weise zu sein. Denn ebendarum, weil dies nicht folgt, ist das Erfülltsein unserer Erfahrungswirklichkeit von Naturen der ersten und nicht solchen der zweiten Art ein bloßes Faktum.

Betrachten wir, um deutlicher zu sehen, kurz einige Hauptformen der Allgemeinheit unter dem uns in der Erfahrung gegebenen Besonderen. Eine erste Form ist die der qualitativ verschiedenen Ausprägung des gleichen Soseins. So sind Rot, Gelb, Grün, Blau, Weiß, Schwarz qualitativ verschiedene Ausprägungen des Soseins Farbe. Die übrigen uns bekannten Farben sind Mischformen dieser Hauptfarben. Ob aber das Sosein „Farbe" an und für sich auch noch in andern Hauptfarben als jenen sechs ausprägbar sei, können wir nicht wissen. Hier zeigt sich uns daher die Natur der bloßen Tatsächlichkeit des uns bekannten Besonderen in greifbarer Deutlichkeit. Auch die Verschiedenheit des Soseins Ton durch Unterschiede in der Höhe ist ein Fall der erwähnten Allgemeinheitsform. Eine zweite wichtige Allgemeinheitsmöglichkeit ergibt sich bei dem Sosein, das quantitativer Natur ist, aus möglichen quantitativen Verschiedenheiten. Die Strecke kann z. B. verschiedene Länge, die Kraft verschiedene Stärke, das Denkvermögen verschiedene Grade haben usw. Wo zu einem Sosein die Zusammengesetztheit mehrerer Teile zu einem einheitlichen Ganzen gehört, sind verschiedene Erfüllungsmöglichkeiten dieses Soseins namentlich durch Verschiedenheiten im Verhältnis unter den Teilen möglich. So kann z. B. die Korrelation unter den verschiedenen Fähigkeiten der menschlichen Seele eine sehr verschiedene sein.

Den einzelnen Arten der Allgemeinheitsformen will ich hier nicht weiter nachgehen. Ihre vollständige und systematische Durchforschung wäre zweifelsohne eine wichtige und dankbare Aufgabe. Aber jetzt kommt es lediglich darauf an, die Natur der Allgemeinheit selbst zu durchschauen. Davon sagen uns nun unsere Beispiele: unter dem einzelbestimmten Sosein, das wir durch Erfahrung kennen, gebe es solches, welches das, was es ist, nicht so ist, daß jede Änderung an ihm es zu etwas von dem, was es war,

durch und durch Verschiedenem macht. Wird z. B. eine Linie verkürzt, so wird sie nicht einfach ein schlechthin Anderes, sondern wird eine kürzere „Linie". Sie ist also ein Etwas, das ohne Verlust seiner ganzen Sobestimmtheit in einer gewissen seiner Bestimmtheiten sich ändern kann, d. h. das, ohne darum aufzuhören, ein in gewissem Sinne bestimmtes Etwas zu sein, doch eine gewisse nähere Bestimmtheit dieser seiner es zu einer gegenständlichen Einheit erhebenden Bestimmtheit verlieren kann. Ob ein konkretes Sosein eine solche auf mehr als eine Weise letztbestimmbare Sobestimmtheit ist, oder ob seine Bestimmtheit zu einer gegenständlichen Einheit keiner verschiedenen Endbestimmbarkeit unterliegt, das hängt ganz, wie die Frage, welche verschiedene Erfüllungen seiner Natur in Einzelbestimmtem möglich seien, von der Natur des betreffenden Soseins ab. So ist z. B. jenes Sosein, das wir Linie nennen, eine gewisse Bestimmtheit des Raumes. Daraus fließt ihr eine Möglichkeitsverschiedenheit durch die Verschiedenheit der Richtung und Lage im Raume zu. Außerdem kann sie verschieden sein durch ihre Form (gerade oder krumm) und ihre Länge. Insofern das als „ebenes Dreieck" benannte Sosein auf der Geschlossenheit einer ebenen Figur durch drei Seiten beruht, erwächst ihm die Möglichkeit einer verschiedenen einzelbestimmten Erfüllung durch die an seinem Material, den Linien, haftenden Verschiedenheitsmöglichkeiten der Richtung und Länge. Einzelbestimmtes ist mithin dann das Besondere von Allgemeinem, wenn es sich von dem übrigen wirklichen und möglichen Einzelbestimmtem nicht durch und durch unterscheidet, wenn es vielmehr Momente in sich enthält, in denen es von gewissem andern nicht verschieden ist, und zwar so, daß seine Bestimmtheit sich zu diesen Momenten als eine unter andern mögliche Weise ihrer Letztbestimmtheit oder Erfüllung verhält. Ob und in welchem Maße dies

bei einem gegebenen Einzelbestimmten der Fall ist, das hängt, wie gesagt, gänzlich von der Eigennatur dieses Einzelbestimmten ab. Gewiß könnten solche Naturen nicht wirklich sein, wie sie es faktisch sind, wenn sie nicht möglich wären. Aber a priori können wir von solcher Möglichkeit nichts wissen, und erst recht nichts davon, welche bestimmte Naturen Allgemeinheit fundieren, noch davon, welche ihre inhaltlichen Verschiedenheitsmöglichkeiten seien.

Aus Besonderem, in dem Allgemeines steckt, läßt sich Allgemeines erkennen. Aber dazu muß zuerst ein solches Besondere dem erkennenden Subjekt gegeben sein. Dann erst kann ihm entnommen werden, was für ein Allgemeines in ihm besondert ist und welche Letztbestimmtheitsrichtungen (Variationsmöglichkeiten) dieser allgemeinen Sobestimmtheit es gibt. Gemessen am Erkennen geht also das Besondere voran und folgt das Allgemeine nach. Verhält es sich nun vielleicht, gemessen am Seinsverhältnis, umgekehrt, insofern ja das Herauserkennen eines Allgemeinen aus einem Besondern die Gegenwart jenes Allgemeinen in diesem Besondern voraussetzt? Diese Frage nach der Priorität des Allgemeinen vor dem Besondern bzw. des Besondern vor dem Allgemeinen ist höchst wichtig. Wir müssen daher nunmehr das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem aus der umgekehrten Richtung wie vorhin, nämlich vom Allgemeinen aus betrachten.

Können aus einem allgemeinen Sosein heraus die es letztbestimmenden Besonderheiten erkannt werden? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Die Besonderheiten kommen *synthetisch* zur allgemeinen Natur hinzu, da letztere ja gar keine allgemeine Natur wäre, wenn sie diese ihre Sonderbestimmtheiten einschlösse. Ich gebe jemandem ein Allgemeines, z. B. den Begriff des Dreiecks, und stelle ihm die Aufgabe, dasselbe zu besondern, nämlich die durch

die allgemeine Natur des Dreiecks bestimmten Einheiten so zu bestimmen, daß sie letztbestimmte, von allem unterscheidbare Einheiten sind. Was ich ihm zur Lösung dieser Aufgabe gegeben habe, ist eine Sobestimmtheit — sie heißt Dreieckigkeit —; aber eine solche, die durch ihren eigenen Inhalt keine Letztbestimmtheit verleiht. Würde darum jener, dem ich diese Aufgabe gestellt, versuchen, durch eine Analysis der ihm gegebenen allgemeinen Bestimmtheit die sie besondernden Formen zu erkennen, so unternähme er einen prinzipiell widersinnigen Versuch, der nicht weniger widersinnig wäre als der, aus einem Fisch, der ja keine Lunge hat, eine Lunge herauslösen zu wollen.

Im Allgemeinen als solchem kann das Besondere nicht schon enthalten sein, weil das Allgemeine dann eben seinen Gegenstand nicht lediglich im allgemeinen bestimmte, ihn im besondern aber unbestimmt ließe. Hiergegen könnte jemand, anknüpfend an von B. über das Dreieck Gesagtes, einwenden, zwar könne aus dem allgemeinen Inhalt des Dreiecks nicht eine einzelne seiner möglichen Besonderheiten abgeleitet werden, wohl aber ihre Gesamtheit, die dann die Form der Disjunktion habe: entweder gleichseitig oder gleichschenkelig oder ungleichseitig. Allein auch das ist nicht angängig; denn eben darum, weil aus dem allgemeinen Begriff keine einzelne dieser Besonderheiten ableitbar ist, ist es ihre Gesamtheit erst recht nicht. Der Weg zu diesen Besonderheiten ist ein anderer. Der allgemeine Begriff des Dreiecks setzt die Sobestimmtheit der Eingeschlossenheit einer Figur in der Ebene durch drei gerade Linien. Die Einheit, die durch diesen Begriff bestimmt wird, ist eine geometrische Figur. Was nun wird, um sie zu bestimmen, gegeben? Es werden bestimmt: 1. ihre Elemente, nämlich Linien; 2. die Form dieser Elemente: es sind gerade Linien; 3. die Zahl dieser Elemente: drei Linien; 4. das Verhältnis unter diesen drei geraden Linien: sie

bilden eine durch sie umschlossene Figur; 5. die Lage dieser Elemente: sie liegen in einer geraden Ebene. Einige dieser Bestimmungsstücke nun des Dreiecks sind in sich letztbestimmt, wie die Geradheit und die Dreizahl der Linie, das Gelegensein in einer Ebene und das Sichzusammenschließen zu einer Figur. Andere der gegebenen Bestimmungsstücke sind nicht in Letztbestimmtheit gegeben, nämlich nicht die Lage der Ebene noch die Richtung und Länge der die dreieckige Figur bildenden Linien. Daraus folgt, daß, um die Aufgabe, ein letztbestimmtes Dreieck zu denken, erfüllen zu können, ein Letztbestimmen dieser drei nicht in Letztbestimmtheit gegebenen Bestimmtheiten des Dreiecks zu erfolgen hat. Aber auch dies läßt sich nicht erfüllen aus dem allgemeinen Begriff dieser Bestimmungsstücke heraus. Man muß vielmehr Besonderes dieser Art kennen, um wissen zu können, was für Besonderungen dieses Allgemeinen möglich sind. Erst mit Hilfe dieser Kenntnisse läßt sich die Aufgabe erfüllen, eine nur im Allgemeinen gegebene Sobestimmtheit zu letztbestimmten Einheiten zu machen. Für unser Erkennen ist und bleibt also der ursprüngliche und grundlegende Weg der des Aufsteigens von gegebenem Besonderen zu Allgemeinem. Erst nachdem wir so Kenntnisse von Besonderheitsverhältnissen erlangt haben, können wir sie auch, wie im vorhin besprochenen Beispiel, dazu benützen, von Allgemeinem aus Besonderes zu schaffen.

Dadurch, daß ich soeben von einem Schaffen des Besonderen auf der Grundlage eines Allgemeinen sprach, lege ich den Gedanken nahe, das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen sei in gewisser Hinsicht von dem des Besondern zum Allgemeinen wesentlich verschieden. Letzteres nämlich ist so, daß kein Besonderes denkbar ist, das nicht von Anfang seiner Besonderheit an sein Allgemeines in sich trüge. So ist ja evident z. B. kein besonderes Drei-

eck möglich, ohne von Anfang an notwendig das allgemeine Wesen des Dreiecks zu besitzen. Umgekehrt scheint aber Allgemeines denkbar zu sein, ohne daß es zugleich von Anfang an schon notwendig besondert wäre. Ist dem auch in der Tat so? Ohne Frage ist dies in dem Sinne zu bejahen, daß es für unser Erkennen möglich ist, ein Sosein bewußt zu haben und auch von ihm zu wissen, daß es allgemein, d. h. in verschiedener Form letztbestimmbar sei, ohne daß wir auch bereits seine möglichen Besonderungen kennen. Gilt aber diese Selbständigkeit des Allgemeinen gegenüber dem Besondern in der Erkenntnissphäre auch für die Ordnung des Seins und nicht bloß für die unseres Erkennens? Sicher gilt sie nicht für das Sein des Allgemeinen im Sinne des Existierens; denn Allgemeines als solches existiert überhaupt nicht. Dasein kann es durchaus nur in der Form der Besonderungen haben. Wie aber, wenn das Allgemeine lediglich nach den Verhältnissen des Soseins ins Auge gefaßt wird? Ist das Allgemeine rein als Sosein genommen trennbar von dem besondern Sosein, dessen allgemeine Sobestimmtheit es ist? Um die Antwort zu finden, müssen wir in Rechnung stellen, daß das allgemeine Sosein dasselbe Sosein ist wie das besondere Sosein, weil es sonst nicht von ihm aussagbar wäre, obwohl doch niemand Anstoß an Urteilen nimmt wie, daß Rot eine Farbe, der Neger ein Mensch ist. Daher ist das allgemeine Sosein allgemein nur dadurch, daß es in besonderem Sosein als durch dasselbe näher bestimmte Sobestimmtheit enthalten ist. Das besondere Sosein ist eben kein zweites Sosein neben und außer dem allgemeinen Sosein. Es ist nur eine besondere oder bestimmte Form dieses auch in anderer Form möglichen Soseins, wie man denn auch richtig das Rot z. B. als eine „bestimmte Farbe“ bezeichnet, oder von der „geraden (bzw. krummen) Linie“ spricht. Unterscheidbar ist aber eben darum das allgemeine Sosein von seinen be-

sondern Formen; denn sonst ließe sich ja dasselbe Sosein nicht von Verschiedenem aussagen, Farbe z. B. nicht von Rot und Grün. Das allgemeine Sosein ist also von seinem besondern Sosein unterscheidbar, aber nicht trennbar.

Was dem Kantianismus und dem transzendentalen Idealismus Schwierigkeiten macht, ist, wie ich schon betonte, das Besondere. Darum ist es für diese Systeme eine Lebensfrage, dem Besondern den Charakter des bloß Tatsächlichen und Kontingenten zu nehmen und es zu einem logisch Notwendigen zu machen. Auch B.s Bemühungen sind auf dieses Ziel gerichtet. Aber ich zeigte schon im vorigen den Tatsächlichkeitscharakter des Besondern. Doch will ich auch noch die ausdrückliche Frage aufwerfen, ob das Allgemeine dem Besondern die Notwendigkeit seines Seins auferlege. Soviel aber haben wir davon schon gesehen, daß das Allgemeine durch seinen Inhalt das Besondere nicht zu schaffen vermag. Wohl aber legt es ihm eine gewisse Notwendigkeit auf; es stellt nämlich dasselbe unter die Bedingung, daß es, um seine Besonderung zu einer enger als durch es selbst bestimmten Einheit sein zu können, die von ihm offen gelassenen Unbestimmtheiten ausfülle und keiner der von ihm gesetzten Bestimmtheiten widerspreche. So fordert z. B. der allgemeine Begriff des Dreiecks von dem, was ihn besondern soll, die Ausfüllung der von ihm offen gelassenen Unbestimmtheiten der Länge und Richtung der Linien. Es wäre also widersinnig, das Dreieck z. B. durch die Farbe rot oder die Geschmacksqualität süß besondern zu wollen. Die Ausfüllung aber dieser noch offenen Unbestimmtheiten, durch die doch das Besondere erst entsteht, diese liegt wesensmäßig außerhalb dessen, was das Allgemeine selbst vermag. Ist also ein Besonderes notwendig, so ist es dies unmöglich durch das Allgemeine. Dagegen trifft das umgekehrte Verhältnis zu. Das Besondere ist es, durch das das Allgemeine notwendig ist,

Nicht darum ist z. B. diese und jene nach Länge und Richtung bestimmte gerade Linie notwendig, weil sie durch die allgemeine Linie gefordert wäre, sondern gerade umgekehrt ist die allgemeine Linie notwendig, weil, ohne daß dazu diese allgemeine Linie schon irgendwie vorausgesetzt werden müßte, kein einzelbestimmtes Etwas, Linie genannt, möglich ist, das nicht nach Form, Lage, Länge, Richtung, ohne dadurch zu einem völlig Andern zu werden, veränderlich wäre, und das eben hierdurch wesensnotwendig die besondere Form eines allgemeinen Soseins, das wir Linie nennen, sein müßte. In der Natur des Besondern liegt also der Notwendigkeitsgrund des Allgemeinen, und zwar nicht nur in der Erkenntnis-, sondern auch in der Seins- und Wesensordnung. Darum ist der Idealismus, wenn er wie B. eine logische Notwendigkeit des Besondern aus einer Sphäre des Allgemeinen gewinnen will, grundsätzlich auf falscher Fährte. Er stellt die wahren Verhältnisse auf den Kopf.

Was ich über das Vorrangsverhältnis des Besondern vor dem Allgemeinen sagte, ergibt sich im Grunde schon einfach aus der Tatsache, daß das Allgemeine als Allgemeines gar keine Selbständigkeit hat, sondern nur eine Abstraktion oder Isolation ist. Darum habe ich auch schon betont, daß es vom Besondern nur unterscheidbar, nicht trennbar ist. Wird hiergegen eingewendet, auch das Besondere sei nur unterscheidbar, aber nicht trennbar vom Allgemeinen, so habe ich erstens zu erwidern, daß nicht notwendig alles Einzelbestimmte ein „Besonderes", d. h. ein unter ein Allgemeines fallendes Etwas sein muß. Sodann ergibt sich zweitens, wie ich am Beispiel der Linie beleuchtete, das Allgemeine aus der besondern inhaltlichen Beschaffenheit von gewissem Einzelbestimmtem, während sich nicht umgekehrt aus dem Allgemeinen sein Besonderes ergibt. So kann denn auch das Besondere sowohl in der

Sphäre des Wirklichen als auch in der des wahrnehmenden und denkenden Bewußtseins, das Allgemeine in seiner Allgemeinheit aber nur in der Sphäre des denkenden Bewußtseins vorkommen. Schließlich zeigt sich auch darin das Vorangehen des Besondern vor dem Allgemeinen, daß wir trotz Kenntnis des Allgemeinen nur in besonders gelagerten Fällen wissen, es seien die uns bekannten Arten seiner Besonderungen die sämtlichen überhaupt möglichen Arten derselben. Wir wissen z. B. nicht, ob nicht noch ganz andere Arten von Sinnesempfindungen möglich sind, als wir kennen oder vermuten, ganz andere Arten von Wesen mit menschlicher Intelligenz, ganz andere Arten von Naturenergien usw. Einige wenige Beispiele von Besonderem genügen meist unserem Geiste, ein Allgemeines aus ihnen zu isolieren. Aber das Allgemeine genügt ihm nicht, aus demselben seine Besonderungen herauszuerkennen. Der Platonismus hat uns so sehr daran gewöhnt, dem Allgemeinen in jeder Weise den Vorrang vor dem Besondern zu geben, daß wir für die wahre Lage des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem blind sind. Das wird verstärkt durch die Bedürfnisse unserer menschlichen Wissenschaften. Unser endlich begrenzter Verstand kann das All nur in seiner Verkürzung durch das System des Allgemeinen überschauen und ordnen. Der unendliche göttliche Verstand jedoch erkennt diese Allgemeinheitsverhältnisse selbstverständlich ebenfalls, durchschaut aber in erster Linie die Ordnung des Universums, wie sie auf dem Verhältnis schlechthin alles in ihm enthaltenen Besondern zueinander beruht[1].

[1] Hoffentlich wird niemand den Einfall haben, mir, weil ich das Besondere dem Allgemeinen vorangehen lasse, den Vorwurf des Nominalismus zu machen; denn er würde dadurch nur dokumentieren, daß er das, was ich über das notwendige Hervorgehen des Allgemeinen aus der inhaltlichen Natur des Besondern sagte, nicht verstanden hätte.

§ 4. Das Verhältnis zwischen den reinen Wesenheiten, den Begriffen und dem Wirklichen. Das Gelten.

Vom Begriff des Seins unterscheidet sich der Begriff des Geltens wesentlich dadurch, daß er ein Beziehungsbegriff ist. Obwohl das bei denen, die diesen Begriff besonders nachdrücklich gebrauchen, oft genug nicht klar in Erscheinung tritt, hat doch der Begriff des Geltens immer nur Sinn, wenn er bedeutet, daß ein gewisses Etwas für etwas gilt, Geltung hat. Der Ausdruck „Gelten" ist also sinngemäß nur anzuwenden, wo eine gewisse Zuordnung vorliegt. Diese Zuordnung ist die von Maß und Gemessenem. Im Sinn des Maßes liegt es, hingeordnet zu sein auf anderes, das durch es gemessen wird. Ebenso liegt es im Sinn jedes Gemessenen, auf etwas, in dem es sein Maß hat, hingeordnet zu sein. Hat nun etwas in etwas sein Maß für das, was es ist, so ist es gültig, wenn und insofern es seinem Maß entspricht. Dieses Maß selbst als die Norm und der Grund der Gültigkeit desjenigen, auf das es als Maß desselben hingeordnet ist, hat Geltung. Der Ausdruck, daß etwas gilt oder Geltung hat, bedeutet demnach: Dieses Etwas ist Maß für gewisses Anderes, das wesensmäßig auf dasselbe bezogen, hingeordnet ist.

In dem eben gefundenen Sinne kann man in der Tat jedem reinen Sosein und jedem objektiven Sachverhalt „Geltung" zuschreiben. Wenn da z. B. verschiedene Dinge schön sind oder als schön aufgefaßt werden, so finden dieses ihr Sein und diese ihre Auffassung ihr Maß an dem reinen und darum auch vollen Wesen der Schönheit. Jeder Mensch, um ein zweites Beispiel zu nennen, ist eine Verwirklichung des Wesens des Menschseins, der „humanitas". Aber der eine ist eine vollkommenere, der andere eine weniger vollkommene Verwirklichung des reinen Wesens „Mensch". Daher stehen alle wirklichen und möglichen menschlichen Individuen in wesensmäßiger Beziehung zur

reinen Wesenheit des Menschen als zu ihrem Maße. Um diese Zuordnungsbeziehung zwischen der reinen Wesenheit des Menschen und den menschlichen Individuen, aber auch zwischen jener und den sie erfassenden begrifflichen Vorstellungen sprachlich auszudrücken, kann man sagen, jene Wesenheit habe Geltung und diese durch sie gemessenen Dinge und begrifflichen Vorstellungen hätten Gültigkeit. Der Beziehungscharakter des Geltungsbegriffes ist dann vollständig gewahrt.

Bedeutet Gelten ein Beziehungsverhältnis, so bedarf es auch der Träger dieser Beziehung. Wer ist nun der grundlegende Träger des Geltungsverhältnisses? Aus dem Gesagten ergibt sich, daß er in nichts anderem gesucht werden darf als in den allgemeinen Wesenheiten nach ihrem reinen Wesenheitsgehalt. Der andere Träger aber des Geltungsverhältnisses sind die wirklichen Dinge und die begrifflichen Vorstellungen. Beides sind zeitlich reale Vorkommnisse. Das Geltungsverhältnis sagt, daß sie auf die reinen Wesenheiten bezogen und durch sie gültig sind. Also müssen die reinen Wesenheiten ihnen als Ursprung und Norm ihrer Gültigkeit vorausgesetzt werden. Wie aber können sie — dieser Schluß drängt sich nun auf — von den Dingen und Begriffen vorausgesetzt sein, wenn sie nicht schon vor diesen irgendwie sind? Sollen die Dinge und Begriffe sich nach ihnen richten, so müssen diese Wesenheiten von denselben unabhängig sein und ihnen als das sie Bestimmende vorangehen. So führt der Gedanke der Geltungsbeziehung der reinen Wesenheiten von selbst dazu, ihnen eine Art ewigen Seins beizulegen. Wenn das nun aber nicht geschehen darf, so fragt sich, wie sich überhaupt von einer „Geltung" der reinen Wesenheiten im dargelegten Sinne sprechen lasse.

Um in dieser schwierigen Materie klar sehen zu können, müssen wir Erkenntnis- und Seinsordnung auseinander-

halten. Beginnen wir mit der Erkenntnisordnung. In begrifflichen Vorstellungen denken wir allgemeine Wesenheiten der verschiedensten Art, z. B. Sein, Werden, Wirken, Qualität, Quantität, Einheit, Vielheit, Mannigfaltigkeit, lebendes Wesen, Mensch, Ton, Farbe, Seele, Gott usw. Nach dem über das Geltungsverhältnis Vorausgeschickten wird also zu sagen sein, diese begrifflichen Vorstellungen zielten auf die durch sie benannten reinen allgemeinen Wesenheiten und seien darum gültig, wenn sie diese träfen, ungültig, wenn sie dieselben verfehlten. Andernfalls müßte man ja lehren, die begrifflichen Vorstellungen seien die Schöpfer der allgemeinen Wesenheiten, so daß in der Erkenntnisordnung das Verhältnis einer Geltung reiner Wesenheiten für die begrifflichen Vorstellungen nicht bestünde. Zu diesen Überlegungen ist zu bemerken, daß die Annahme eines Geltungsverhältnisses reiner Wesenheiten für das begriffliche Denken nur dann innerhalb der Erkenntnisordnung Nutzen und Sinn haben kann, wenn es unserem Geiste möglich ist, diese reinen Wesenheiten zu schauen und sich mit seinen begrifflichen Vorstellungen nach ihnen zu richten. Plato hat dies deutlich gefühlt und dementsprechend seine Theorie gestaltet. Jedoch kann von einer solchen Art unserer Begriffsbildung schlechterdings keine Rede sein. Abhängig ist vielmehr unsere tatsächliche Begriffsbildung nur vom Inhalt unserer Erfahrungen, unsern logischen Bedürfnissen in der geistigen Verarbeitung dieser Erfahrungen und von den in der Wissenschaft bereits gebildeten Begriffen. Darum braucht man seine Zuflucht nicht zur Annahme einer Geltung reiner Wesenheiten zu nehmen, um unsere Begriffsbildung nicht zur Schöpferin der Wesenheiten zu machen.

Vielleicht verhält es sich in der Seinsordnung anders als in der Erkenntnisordnung. Das Verhältnis scheint ja dieses zu sein, daß zunächst in der Seinsordnung die reinen

Wesenheiten das Wirkliche bestimmen, und daß alsdann das so durch die allgemeinen Wesenheiten bestimmte Wirkliche in der Erkenntnisordnung die Quelle bilden kann, aus der unser Geist die Erkenntnis der reinen Wesenheiten schöpft, z. B. der Natur des Seins, der Substanz, des Akzidens, der Einheit, des Menschen usw. Allein, mit Aristoteles muß man sofort fragen, wie man sich das Bestimmen des Wirklichen durch die reinen allgemeinen Wesenheiten denken solle. Ein unmittelbares Erzeugen des konkreten Wirklichen durch die reinen Wesenheiten kommt doch gewiß nicht in Frage. Um wirken zu können, dürften die Wesenheiten ja gar nicht „reine" Wesenheiten bedeuten, sondern müßten sie existieren. Also müßte man denken, die reinen Wesenheiten gingen dem konkreten Wirklichen als ewige Vorbilder voran und würden von ihm nachgebildet. Aber dann ist es notwendig, jemanden anzunehmen, der diese Vorbilder erkennt und das Wirkliche nach ihnen formt, und diese Vorbilder müssen, um von ihm erkannt werden zu können, irgendwo sein. Entweder bestehen sie dann für sich selbst, oder aber sie sind Bestimmtheiten an einem Wirklichen und werden beim Schauen dieses Wirklichen erfaßt. Auch in der Seinsordnung kann man daher mit dem bloßen Geltungsverhältnis den Denknotwendigkeiten, die mit dem Gedanken der reinen Wesenheiten verknüpft sind, evident nicht Genüge leisten.

Da die Schwierigkeiten, auf welche der Gedanke des Geltungsverhältnisses sowohl in der Erkenntnis- als in der Seinsordnung führte, in der Vorstellung eines gewissen Vorausgehens der reinen allgemeinen Wesenheiten vor dem Wirklichen und vor den Begriffen entsprangen, so ist es verständlich, daß von Bauch versucht worden ist, sie durch die Theorie auszuschalten, daß beide Seiten des Geltungsverhältnisses voneinander abhängen und daher zugleich sind. Wenn wir nämlich der Einfachheit halber uns auf

die Seinsordnung als die grundlegende Ordnung beschränken, so sind an und für sich im Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem drei Möglichkeiten vorstellbar. Entweder ist das Allgemeine das Ursprüngliche und Grundlegende und ist das Besondere das von ihm Abhängige und durch es Bestimmte, oder aber es verhält sich gerade umgekehrt, oder schließlich bedingen sich beide wechselseitig. Um die dritte Ansicht handelt es sich jetzt. Sie wird von B. als Funktionsverhältnis charakterisiert (W. 189 f.). B. betrachtet es als grundlegend, zwischen der „Funktion selbst" und der „Funktion von" zu unterscheiden. Z. B. ist die Kausalität die Funktion, durch welche Erdanziehung und Körpergewicht einander zugeordnet sind, wohingegen das Körpergewicht die Funktion von der Erdanziehung als seine Wirkung, und die Erdanziehung die Funktion vom Körpergewicht als dessen Ursache ist. „Die Ursächlichkeit als Geltungsbeziehung bestimmt sowohl Ursache wie auch Wirkung als Sachverhalte, beide wechselweise durch einander, sie setzt beide von einander abhängig." Die Funktion ist also keine Art des Wirkens, sondern das Wirken ist eine Art der Funktion. Es ist eine falsche vulgäre Auffassung, welche einseitig die Wirkung als von der Ursache abhängig, als eine Funktion von dieser auffaßt. „Nun aber begreifen wir, daß auch die Ursache von der Wirkung abhängig, auch Funktion von dieser ist, weil von der Funktion selbst, d. h. der Funktion der Ursächlichkeit selbst, beide bestimmt und gesetzt sind, so daß beide nicht ohne einander sein können, eine Ursache also ebensowenig ohne eine Wirkung, wie eine Wirkung ohne Ursache sein kann." „Immer stiftet die Funktion ein Ganzes und einen Zusammenhang." Die Funktion ist nichts für sich außerhalb der beiden Glieder, die Funktion von einander sind. „Die Zuordnung ist nie abgelöst vom Zugeordneten und dieses nie abgelöst von der Zuordnung" (W. 191).

Was wir in den angeführten Sätzen von B. hörten, ist, so tief und neu es manchem klingen mag, doch weder das eine noch das andere. Denn die als so bedeutungsvoll angesehene Unterscheidung zwischen der „Funktion selbst" und ihren beiden Trägern, von denen ein jeder eine „Funktion von" dem andern ist, bedeutet doch bloß einen andern Ausdruck für die uralte Erkenntnis, daß zu jedem Relationsganzen dreierlei gehört: die Beziehung selbst und die beiden durch sie aufeinander bezogenen und dementsprechend charakterisierten und benannten Relate. So gehören zum Wesen der Kausalrelation begriffsnotwendig die Kausalbeziehung selbst, sodann die Ursache und die Wirkung: die Ursache als Ursache der Wirkung und die Wirkung als Wirkung der Ursache. Eine Beziehung kann nicht aktuell sein ohne Aktualität ihrer Relate, und von diesen kann das eine nicht Aktualität besitzen im Sinne des Relates, ohne daß nicht auch das andere Relat Aktualität hätte. Ist ein Seiendes Ursache, so muß es auch eine Wirkung haben, und ist es Wirkung, so muß es auch eine Ursache haben. Ist aber, darauf kommt es an, dieser Sachverhalt ein Hindernis dafür, daß von den beiden Relaten eines Relationsganzen das eine der Ursprung und die Grundlegung des andern sei? Bauch stellt diese Verhältnisse so dar, als ob beide Relate wechselseitig voneinander abhingen, über ihnen aber und gewissermaßen auch vor ihnen die Relation selbst stehe. Ich kann das aber nicht als eine schlechtweg richtige Beschreibung anerkennen. Die Beziehung selbst ist nie das Erste.

Betrachten wir Beispiele. Eine Ursache muß, um Ursache sein zu können, ein Seiendes, d. h. eine gewisses Etwas sein, das existiert. Damit aber, daß sie ein bestimmtes existierendes Seiendes ist, ist sie noch nicht schon eine Ursache. Dazu wird sie vielmehr erst durch Wirken, d. h. durch Hervorbringen von etwas. Wir stehen hier also

vor einer Folge: zuerst existiert ein gewisses Seiendes, darauf geht von demselben eine gewisse Tätigkeit aus und darauf entsteht etwas durch diese Tätigkeit. Reale Zeitunterschiede brauchen zwischen diesen drei Stationen des Weges nicht zu liegen; in der begrifflichen Zeitordnung stehen sie aber notwendig in diesem Folgeverhältnis; denn die Ursache schafft das Ursacheverhältnis zu einer Wirkung durch das von ihr gesetzte, also von ihr abhängige Wirken. Gewiß hängt auch die Ursache von der Wirkung ab, insofern ein Seiendes nicht Ursache sein könnte, wenn es keine Wirkung ins Dasein riefe. Aber diese Abhängigkeit ist eine rein begriffliche, während die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache eine reale ist. Die Ursache hängt insofern von der Wirkung ab, als es zum Begriff und Wesen des Ursacheseins gehört, etwas zu bewirken. Würde ein Seiendes nichts bewirken, so würde ihm eben das Wesen der Ursache fehlen. Ähnlich hängt ein menschliches Individuum von der Wahrnehmungsfähigkeit ab; denn besäße es sie nicht, so hätte es eben nicht das Wesen des Menschen. Ein Seiendes braucht aber nicht etwas zu verursachen, um zu existieren. Eine Wirkung dagegen kann nicht bloß nicht als Wirkung, sondern überhaupt nicht sein ohne Ursache. Die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache ist also eine wesentlich andere als die der Ursache von der Wirkung.

Das Verhältnis aber, auf dessen Klärung es in diesem Zusammenhang allein ankommt, ist das zwischen den allgemeinen reinen Wesenheiten auf der einen Seite und den konkreten, an diesen Wesenheiten teilhabenden Dingen sowie den begrifflichen Vorstellungen der geistigen Subjekte auf der andern Seite. Sind diese beiden Seiten voneinander trennbar, oder sind sie wechselseitig so voneinander abhängig, daß nie die eine Seite ohne die andere sein kann? Letzteres ist eine der Hauptthesen Bauchs. Ich sage nun: Allgemein kann etwas kraft seines Begriffs nur sein für ein

Besonderes und ebenso umgekehrt ein Besonderes nur im Hinblick auf ein Allgemeines, zu dem es im Verhältnis eines Besondern desselben steht. Die Ausdrücke „Allgemeines" und „Besonderes" bezeichnen eben, analog wie Ursache und Wirkung, Beziehungsbegriffe. Verhält sich aber in der Beziehung Allgemeines-Besonderes das Allgemeine so, daß es das Besondere, ähnlich wie die Ursache die Wirkung, schafft? Das zu glauben, wäre, wie ich schon ausführte, ein Irrtum. Das Allgemeine bestimmt durchaus nicht durch seinen Inhalt die Besonderheiten, die das Besondere zum Besondern machen. Es bestimmt vielmehr lediglich eine gewisse allgemeine Soseinsbestimmtheit, die in dem Besondern erfüllt sein muß, d. h. zu ihm und nicht einem andern Allgemeinen im Verhältnis des Besondern stehen soll. Fürsichexistieren, d. h. vom Besondern getrennt existieren ist für das Allgemeine als solches eine innere Unmöglichkeit. Das Allgemeine existiert also nur in Besonderem. Nicht notwendig aber ist, daß, wenn ein gewisses Besonderes eines bestimmten Allgemeinen existiert, nun auch alles überhaupt mögliche Besondere dieses Allgemeinen existiere. Genau so ist es nicht nötig, daß, wenn jemand ein Allgemeines erkennt, er auch alles, was als ein Besonderes dieses Allgemeinen möglich ist, erkenne. In der Seins- wie in der Erkenntnisordnung ist daher mit einem Allgemeinen das unter dasselbe fallende Besondere noch nicht gegeben. Auch ohne das hat der allgemeine Soseinsinhalt die Form der Allgemeinheit, indem das, was ihn zu einem allgemeinen Sosein macht, der ihm anhaftende Mangel an Letztbestimmtheit ist, seine Ergänzungsbedürftigkeit und weitere Bestimmbarkeit.

Wesentlich anders als das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern ist das des Besondern zum Allgemeinen. Die allgemeine Wesenheit trägt die besondere nicht in sich und schafft sie auch nicht durch ihren Inhalt. Umgekehrt

trägt dagegen jede besondere Wesenheit die sämtlichen allgemeinen Wesenheiten in sich, deren Besonderung sie darstellt. Mit ihrem Sosein ist daher auch dieser Sosein, und konsequent mit ihrem Dasein auch dieser Dasein gegeben. Daher kann auch durch abstrahierendes Denken das Allgemeine vom Besondern in der Form des begrifflichen Vorstellungsinhaltes abgelöst werden und erlangt dadurch eine Art von Pseudo-Eigenexistenz. Gemäß diesen Sachverhalten ist das Besondere die Seins- und Erkenntnisquelle des Allgemeinen, bildet aber nicht umgekehrt das Allgemeine die Voraussetzung und Wurzel des Besondern, bedingen auch nicht wechselseitig beide einander. Der Zeit nach geht das Besondere dem Allgemeinen nicht voran, weil es dasselbe in sich trägt, begrifflich aber ist es seine Wurzel. Ich verhehle mir nicht, daß dieser Satz Befremden erregen kann, da wir gewohnt sind, das Allgemeine an Wert und Wichtigkeit weit über das Besondere zu stellen. Dennoch ist der Satz richtig, weil es wesenhaft unmöglich ist, vom Allgemeinen aus sein Besonderes zu gewinnen, und auch darum, weil das Allgemeine nach seinem innern Wesen nichts anderes als das Besondere selbst ist, nur daß dieses nicht in der vollen Bestimmtheit seines Soseins erfaßt ist. Nicht weil es Allgemeines gibt, gibt es Besonderes, sondern die immanente Natur des Einzelbestimmten schafft das Allgemeine. Nicht die Natur der Farbe macht das Rot, sondern die Natur des Rot macht die Farbe notwendig. Es gibt eine allgemeine Wesenheit „Mensch" wegen der Eigenart jener konkreten Einheiten, die wir als Menschen bezeichnen; nicht aber geht umgekehrt die allgemeine Wesenheit „Mensch" voran und wird diese alsdann im Seienden mehr und minder vollkommen nachgebildet. Die Beschaffenheit eines Rot ist so, daß ein Rot sich gar nicht von jeglicher außer ihm möglichen Gegenstandseinheit vollständig und schlechthin unterscheiden kann. Gleiches gilt vom Wahr-

nehmen, Denken und Wollen, die das Sosein eines menschlichen Individuums konstituieren. Vielleicht noch augenscheinlicher erkennt man dieses Verhältnis z. B. an der geometrischen Figur eines Kreises. Es liegt im Wesen des einzelnen Kreises, daß nicht jede Veränderung, die ihn treffen kann, aus ihm etwas macht, das mit dem Kreise gar nichts mehr gemeinsam hätte. Zu dieser Eigentümlichkeit des Rot, des menschlichen Individuums, des Kreises bildet die allgemeine Wesenheit Farbe, Mensch, Kreis in keiner Weise die Voraussetzung; sie ist vielmehr die Folge von der Eigenart dieser gegenständlichen Einheiten.

Habe ich das Verhältnis des Allgemeinen und Besondern richtig dargestellt, wie ich dies glaube, so sieht man, um im Zusammenhang mit dem Gesagten diesen Punkt kurz zu berühren, daß die platonische Konzeption von den reinen und vollkommenen Wesenheiten, die vom Besondern der Wirklichkeit angestrebt, aber nie voll erreicht werden, nur ein schöner poetischer Traum ist und auf der Verwechslung von Idee und Ideal beruht. Es geht nicht den menschlichen Individuen der Wirklichkeit in irgend einer Form die reine Wesenheit des Menschen voran und damit das absolut vollendete Menschsein, zu dem sich die in den menschlichen Individuen verwirklichte Wesenheit nur als eine nach Vollkommenheitsgraden abgestufte, also mehr oder minder gelungene Nachahmung des Menschseins verhält. Wo solches behauptet wird, dort wird die allgemeine Wesenheit, wie sie in den wirklichen Dingen ist, verglichen mit der allgemeinen Wesenheit als solcher und in ihrer Reinheit, und es wird auf Grund dieses Vergleichs geurteilt, die allgemeine Wesenheit sei in den wirklichen Dingen stets weniger vollkommen als in sich selbst. Aber dieser Vergleich und dieses Urteil beruht auf einer großen Unklarheit über die wahre Sachlage. Das allgemeine oder wesenhafte Sosein hat in der allgemeinen Wesenheit als solcher keiner-

lei höheren Vollkommenheitsgrad als in irgend einem Wirklichen, das diese allgemeine Natur besitzt. Unterschiede der Vollkommenheit kann es immer nur geben erstens unter den verschiedenen allgemeinen Wesenheiten, insofern z. B. die Wesenheit des Menschen vollkommener als die des Tieres ist, und zweitens unter dem konkreten Besondern, d. h. unter den konkreten Verwirklichungen je derselben allgemeinen Wesenheit. Der eine Mensch kann z. B. weiter sehen, treuer behalten und schärfer denken als ein anderer Mensch. Aber die allgemeine Wesenheit selbst, das Menschsein, ist darum doch in dem einen nicht anders und nicht vollkommener als in dem andern, und ist in ihnen auch nicht unvollkommener als in sich selbst. In sich selbst hat die allgemeine Wesenheit nur die Bestimmtheit, die zu ihr als allgemeiner Wesenheit gehört; genau dieselbe Bestimmtheit aber hat sie auch in allem Besondern, weil dieses sonst eben jenes Allgemeine nicht in sich enthielte. Welche Soseinsattribute auch immer der reinen allgemeinen Wesenheit mögen beizulegen sein, dieselben Attribute sind auch jedem Konkreten beizulegen, das, ob in vollkommener oder unvollkommener Form, ein Besonderes von jener Wesensart ist. Die allgemeine reine Wesenheit enthält also das allgemeine Sosein durchaus nicht in einem vollkommeneren Grade als das Besondere, und dieses stellt nicht eine notwendig stets nur unvollkommene Nachahmung jenes allgemeinen Soseins dar. Verschieden vollkommen können ausschließlich die konkreten Verwirklichungsformen einer Idee sein. Diese lassen sich untereinander unter dem Gesichtspunkt des Vollkommenheitsgrades vergleichen, in dem sie den Sinn dieser Idee verwirklichen. Aber mit der Idee selbst lassen sie sich unter diesem Gesichtspunkt nicht vergleichen; denn diese ist nur ein Allgemeines und bildet überhaupt keine konkrete Verwirklichungsform ihrer selbst. Sobald man sie allem an ihr teilhabenden konkreten

Besondern als das gegenüber- oder besser voranstellt, was den Wesenheitssinn am vollkommensten erfüllt, denkt man in Wirklichkeit gar nicht mehr die reine allgemeine Wesenheit oder allgemeine Idee, sondern denkt eine besondere Verwirklichungsform derselben, und zwar die vollkommenste unter allen überhaupt möglichen Verwirklichungen dieser Idee. Man steht also gar nicht mehr bei der allgemeinen Wesenheit gemäß ihrer Allgemeinheit, sondern bei einem bestimmten Besondern dieser Wesenheit: nämlich jenem Besondern, das alles sonst noch mögliche Besondere dieser Wesenheit an Vollkommenheit übertrifft. Die Idee dieses Besondern ist das Ideal der konkreten Erfüllung jener allgemeinen Wesenheit. Aber die allgemeine Wesenheit selbst ist nie die idealische Erfüllung ihres Soseins, sondern nur die von jeder konkreten Erfüllungsform absehende und darum auf die vollkommenste Erfüllungsform nicht mehr als auf die unvollkommenste Erfüllungsform zutreffende Allgemeinidee dieser Wesenheitsart[1].

§ 5. Die idealistische Erklärung der Wirklichkeit durch das „logische Geltungsgefüge" und die Natur der Empfindung.

Die Frage der Existenz des Besondern spielte in unsern Erörterungen noch keine Rolle. Handelt es sich aber um das Verstehen der Naturwirklichkeit, so ist gerade diese Frage ausschlaggebend: denn die Natur ist das Reich des Wirklichen und Existierenden. Infolgedessen wende ich mich nunmehr der Frage zu, ob die Wirklichkeit durch das von B. Gesagte hinreichend erklärt sei. Zunächst lege ich seine dafür in Betracht kommenden Anschauungen kurz dar.

[1] Hiernach ist das Axiom zu beurteilen: „Propter quod unumquodque tale, et illud magis", und ist die Behauptung zu bewerten, daß die abstrakte reine Wärme „ipse calor" das Wesen des Warmseins von allem Warmen am vollkommensten besitzen würde.

Die Grundlagen des Wirklichen erblickt B. in dem geschilderten logischen Geltungsgefüge. Zur Wirklichkeit des Wirklichen gehört ihm aber außer seinem Eingebettetsein in dieses logische Geltungsgefüge noch sein Zusammenhang mit der Empfindung; nichts ist für B. wirklich, das nicht von empfindenden Wesen als Empfindungsinhalt gehabt werden kann (W. 93—134). Selbst sind die Empfindungsinhalte jedoch nicht das Wirkliche; denn optische Empfindungsinhalte haben ist nicht das Sehen des einen wirklichen Dinges (W. 116). Vielmehr ist das „Wirkliche" etwas, auf das die Empfindung nur hinweist. Dieses Wirkliche ist wesensmäßig unabhängig vom subjektiven Denken, aber ebenso wesensmäßig abhängig vom objektiven Denken (W. 129). Durch seine Einbezogenheit in das „objektive Denken" ist auch die dieses Wirkliche anzeigende Empfindung in dasselbe einbezogen. „Eine gänzlich isolierte Empfindung wäre keine Empfindung, sondern ein abstraktes Nichts. Gerade in ihrer Einbezogenheit in jenen Zusammenhang liegt auch ihre eigene Wirklichkeit, als Wirklichkeit eines Wirklichen und selbst Einbezogenen" (W. 133). Man erkennt aus diesen Ausführungen, daß das, was B. unter Wirklichkeit und Wirklichem versteht, nicht, wie es zunächst scheinen könnte, dasselbe ist, was auch die realistische Philosophie darunter versteht. Der von der Empfindung angezeigte Gegenstand, den B. „wirklich" nennt, ist nichts, was in dem Sinne existierte, in dem die realistische Philosophie von Existieren spricht. Dieser „wirkliche" Gegenstand ist für B. vielmehr ein Denkinhalt, nur nicht ein solcher des subjektiven, sondern des objektiven Denkens; er ist die letzte Besonderung in der objektiven Geltungsgesetzlichkeit. Mit den sinnlichen Empfindungsgegebenheiten läßt B. dieses Wirkliche dadurch zusammenhängen, daß es durch sie angezeigt wird.

Der Zusammenhang, der nach B. zwischen der logischen

Geltungssphäre und den Empfindungen bestehen soll, erweckt meine Bedenken. Identisch denkt B. sich die Empfindungsgegebenheiten und das Wirkliche nicht. Wie man darum von dem logischen und objektiv geltenden Gebilde des „Wirklichen" zu den doch einer ganz andern Sphäre angehörigen Empfindungsinhalten, diesen psychischen und subjektiv existierenden Gebilden hinüberkommen und von einer Einbezogenheit der letzteren in die logische Geltungssphäre soll reden dürfen, ist mir nicht ersichtlich. Wären die Empfindungen selbst das durch die „affinite Kontinuität des Geltungssystems" Besonderte, so wäre keine Lücke da. Aber dann wären eben auch sie selbst das Sein oder Wirkliche und zeigten es nicht nur an. Freilich bestünde dann für das Sein der Subjektivismus des Protagoras zu Recht, wonach für einen jeden das ist, was ihm erscheint, und es ein allgemeingültiges Sein darum nicht gibt. So ist es zu verstehen, daß B., um dieser Konsequenz zu entgehen, das Wirkliche nicht mit den Empfindungen identifiziert. Nur darf er diese dann auch nicht ins logische Geltungsgefüge einbeziehen; denn dann wären sie gar nicht mehr etwas Subjektives, müßten vielmehr etwas Objektives sein. Gerade darum identifiziert ja doch B. das Wirkliche nicht mit den Empfindungen, um außer den subjektiven Erscheinungen ein objektives Wirkliches, ein Seiendes zu haben. Hierbei aber wird sein idealistischer Standpunkt deutlich offenbar. Trotz der starken Betonung der gänzlichen Unabhängigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, wie der Sonne und der Gestirne, von den empirischen Subjekten, trotz der Versicherung, daß diese Dinge auch dann seien, wenn niemand sie wahrnimmt (W. 94 ff.), hat B. bei diesen Worten doch nicht das im Auge, was der unaufgeklärte Leser darunter versteht: ein Für-sich-Existieren dieser Dinge. Das wäre ja Realismus. B. denkt vielmehr bei dem, was er für unabhängig vom

empirischen Subjekt erklärt, an logische Gebilde in der Sphäre des objektiven Denkens. Von solchen Dingen gilt gewiß B.s Satz: „Soviel ist jedenfalls sofort einsichtig, daß, was wirklich ist, auch von mir unabhängig ist. Die Sonne, der Mond, die Erde bestehen gänzlich unabhängig von mir. Sie bestanden, ehe ich selbst bestand, und sie werden bestehen, wenn ich selbst nicht bestehe" (W. 94 ff.). Aber diese Unabhängigkeit gilt nicht nur mir gegenüber, sondern genau so gegenüber jedem Menschen überhaupt. Da nun die Empfindung wesensmäßig vom empfindenden Subjekt abhängig ist, so müßten jene Sätze B.s, wenn wir logisch konsequent denken wollen, evident die Abhängigkeit des Wirklichen sowohl von der tatsächlichen als auch von der möglichen Empfindung gänzlich ausschließen.

Daß B. trotz der offenbaren logischen Konsequenz des eben Gesagten und trotz der Unvergleichlichkeit von psychischer Bewirktheit der Empfindungen und logischer Bedingtheit des Wirklichen einen Zusammenhang des Wirklichen mit der subjektiven Empfindung und deren Einbezogenheit in die objektive und logische Geltungsgesetzlichkeit postuliert, ist begreiflich. Auch er kann sich ja der Tatsache nicht verschließen, daß sich einerseits nur durch subjektives Denken zu all den Inhalten und Gegenständen kommen läßt, die er in die Geltungssphäre des objektiven Denkens verlegt, und daß anderseits das subjektive Denken keinen andern letzten Quell für das Auffinden dieser Inhalte hat als die Gegebenheiten der Empfindung. So kommt B. zu der Lehre, daß dem subjektiven Denken das Auffinden des Begrifflichen und Gesetzlichen in den Empfindungsgegebenheiten darum möglich sei, weil objektiv das Empfindungsmaterial durch diese Begriffe und Gesetze geformt sei. Auch ich sehe darin, daß die Verhältnisse im Empfindungsmaterial mit den begrifflichen und gesetzlichen

Bestimmtheiten der Naturwissenschaft übereinstimmen, die einzige Möglichkeit, der wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur ihre sie logisch erklärende Basis zu geben. Aber ich knüpfe daran auch die Frage, wie es möglich sei, daß diese Geltungsverhältnisse in das faktische Empfindungsmaterial der empirischen Subjekte hineinkommen.

Das, wonach ich eben fragte, war es offenbar, was Natorp sagen ließ, die Empfindungen seien an sich selbst ein völlig Unbestimmtes, ein Etwas, das dem Denken nichts gebe, sondern ihm nur die Aufgabe stelle, es in logischen Prozessen nach und nach zu bestimmen; daher werde alle begriffliche und gesetzliche Bestimmtheit in die Empfindungen erst durch das vom wissenschaftlichen Denken geübte endlos fortschreitende Erzeugen der Naturwirklichkeit hineingetragen. Das ist vom idealistischen Standpunkt aus verständlich und konsequent gedacht. Aber ebenso verständlich ist auch, daß sich die wissenschaftliche Reflexion, sobald sie den Blick auf die tatsächlichen Verhältnisse richtet, hierbei nicht beruhigen kann. Wenn ich, um ein triviales, darum aber doch um so überzeugenderes Beispiel heranzuziehen, feststellen will, wieviel Uhr am Tage es gegenwärtig ist, dann ziehe ich meine Uhr hervor, blicke auf sie und lasse mir durch den alsdann mir gegebenen Inhalt meiner Sehempfindung die Antwort auf meine Frage geben. Oder wie entdecken wir, um ein zweites Beispiel zu nennen, am Himmel die sogenannten „neuen Sterne"? Doch einfach dadurch, daß wir plötzlich einmal an einer Stelle, an der bis dahin niemals ein Stern wahrgenommen oder durch Berechnungen vermutet war, einen Stern scheinen sehen. Wenn ich ein Buch aufschlage und es lese, so ist dies schlechterdings nur dadurch möglich, daß mir und meiner Sehempfindung eine nach Lage, Form und Folge bestimmte Reihe von Schriftzeichen gegeben wird. Angesichts aller dieser Tatsächlichkeiten erscheint es mir, ich

kann den bittern Ausdruck hier nicht unterdrücken, als direkt lächerlich, unsern Empfindungsinhalten ein gebendes und bestimmendes Verhältnis zu unserem Erkennen absprechen zu wollen. Da aber die Empfindungen unserem Erkennen nichts geben können, wenn sie keine Ordnung und Bestimmtheit in sich tragen, so verstehen wir, warum B. so oft sich gegen den das Sein und die Wirklichkeit in eine bloße „Aufgabe des Denkens" verwandelnden Idealismus Natorpscher Art wendet und warum er dieser Aufgabe des subjektiven Denkens als die logische Voraussetzung ihrer Erfüllungsmöglichkeit die objektive Geltungssphäre des „logischen Denkens" samt der in sie einbezogenen Empfindung gegenüberstellt. Nur dürfte er dann eben Sonne, Erde und Sterne von den Empfindungsinhalten nicht „gänzlich unabhängig" sein lassen, selbst wenn er auch in ihnen gewissermaßen eine Station vor der allerletzten Station, den Empfindungen, auf dem vom Allgemeinen zum Besondern hinuntersteigenden Wege erblickt.

§ 6. Zur Kritik der logischen Geltungssphäre als eines Erklärungsprinzips der Wirklichkeit.

Die Struktur der Gesamtheit stellt sich nunmehr nach B. folgendermaßen dar. Auf der einen Seite stehen die empirischen, psychischen Subjekte mit ihren Empfindungen und ihren Denk- und sonstigen Akten; auf der andern Seite steht diesem Empirischen gegenüber das System des logischen Geltungsgefüges, der objektive Logos. Etwas anderes als dieses Beides findet sich im Universum nicht. Als ganz wesentlich betrachtet hierbei B., daß jene beiden Seiten zwar voneinander verschieden, aber nicht geschieden sind, daß vielmehr, wie Heraklit und Hegel richtig gesehen haben, restlos alles vom objektiven Logos durchformt und gebildet ist (N. 76; W. 535 f.). Wie schön und

erhaben nun auch manchen diese Worte erscheinen mögen, so kann ich es doch nicht unterlassen, auch einmal die nüchterne Frage aufzuwerfen, woher B. die logische Berechtigung nehme, die von ihm beschriebene logische Geltungssphäre für das sich in der empirisch-psychischen Sphäre der Empfindungen und seelischen Akte abspielende tatsächliche Geschehen anzunehmen. Wie liegen denn die tatsächlichen Verhältnisse unserer Erkenntnis? Von der ganzen objektiven Geltungssphäre wissen wir ursprünglich gar nichts. Sondern zunächst erleben wir unsere mannigfaltigen Empfindungen. Dann betätigt sich an diesem Material unser tatsächliches Denken. Seine wichtigste Betätigung besteht einerseits im Erfassen von Beziehungen innerhalb der Empfindungsmannigfaltigkeit und anderseits im Isolieren begrifflicher Allgemeinheiten von den in der Welt der Empfindungsdaten wahrgenommenen Besonderheiten. Im Verfolg dieses Tuns gelangt unser Denken immer mehr dazu, die Empfindungsmannigfaltigkeit mit allgemeinen Begriffen, Beziehungen und Gesetzen zu unterbauen. Dieses Tun des subjektiven Denkens wird nun von B. zu jenem logischen Geltungsgefüge gesteigert, das wir bei ihm kennen lernten. Man muß deshalb fragen, ob B. zu einer solchen Steigerung logisch berechtigt sei. Sicherlich wird ihm nicht jeder Erkenntnistheoretiker das Recht dazu einräumen; denn es steht durch nichts a priori fest, daß restlos alles, was in den Empfindungen vorkommt, unter allgemeinen Begriffen und Gesetzen stehen müsse. Auch dies ist nicht durchaus evident, daß die von der bisherigen Naturwissenschaft zur Darstellung der Wirklichkeit ausgebildeten Begriffe und Gesetze sich in ihr weitererhalten, oder nicht vielmehr einmal ganz andern Begriffen und Gesetzen Platz machen werden. Wie können wir dann aber etwas Gewisses von Begriffen und Gesetzen kennen, die in der angeblich objektiven Geltungssphäre enthalten sein

sollen? Ja, wie können wir auch nur das sicher wissen, daß es überhaupt eine solche objektive, ewig unverrückbare Geltungssphäre der Empfindungen gibt? Der bloße Umstand, daß sich die Forschungsarbeit der Naturwissenschaft unter der Hypothesis dieser Geltungssphäre am besten sichern läßt, ist noch kein wirklicher Beweis für das Zutreffen dieser Hypothesis.

Aber ich will B. seine logische Geltungssphäre einräumen. Wichtiger als nach dem Recht der Annahme dieser Sphäre zu fragen, ist, sich darüber klar zu werden, daß die logische Geltungssphäre als solche gar nichts Tatsächliches zu erklären vermag. Mit ihr allein kommen wir nicht einmal zu dem realen subjektiven Denken und den tatsächlichen psychischen Subjekten, geschweige denn zu den tatsächlichen Empfindungsvorgängen. Die Empfindungen, die wir erleben, die seelischen Zustände, in denen wir uns befinden, die seelischen Akte, die wir betätigen, in dem allen mag sich Inhaltliches des objektiven Denkens wiederspiegeln; es selbst ist aber ganz gewiß nichts Logisches, sondern Reales, Tatsächliches, ist Sein und Geschehen, das im Strom der Zeit sich im Wechsel von Werden und Vergehen bewegt. Wodurch ist nun dieses tatsächliche Geschehen gezwungen, sich den Begriffen und Gesetzen des logischen Geltungssystems zu fügen? Etwa durch dieses selbst? Aber dieses kann ja als ein Logisches unmöglich eine reale Wirksamkeit entfalten. Wirken kann nur ein Wirkliches (W. 95). Gewiß erkennt B. ein „Wirkliches“ an. Doch ist auch dieses, wie gesehen, nur ein logisches Gebilde und daher ebenfalls unfähig, etwas zu bewirken. Übersehen wir doch nicht, daß alles in dem von B. postulierten Geltungssystem Enthaltene, da er ausdrücklich jede Form realer Existenz desselben ableugnet, nur ein Gedankending, ein „ens rationis“ ist; denn der Umstand, daß es nicht vom subjektiven, sondern nur vom objektiven Denken abhängig

sein soll, nimmt ihm ja nicht die Natur eines Etwas, das nicht gleich den Empfindungen und den seelischen Akten wirkliches Dasein hat, sondern eben ein bloßes „ens rationis" ist. Das tatsächliche Geschehen kann nun zwar gemäß Begriffen und gedachten Gesetzen verlaufen, kann aber den Realgrund dieses seines Stattfindens und seines Verlaufs ganz unmöglich in diesen Gedankendingen selbst haben. Dazu bedarf es vielmehr einer realen Macht, deren Wirksamkeit im tatsächlichen Geschehen sich so geltend macht, daß dieses Geschehen das Fundament zu jenen „entia rationis" der Begriffe und Gesetze bildet.

Vonseiten B.s habe ich den Einwand zu erwarten, meine Schwierigkeiten beruhten auf der Voraussetzung, daß die Empfindungen und die übrigen seelischen Vorkommnisse vom logischen Geltungsgefüge getrennt seien, während sie doch, wie er gezeigt, gerade umgekehrt in dasselbe einbezogen seien. Ich erwidere darauf, daß es widersinnig ist, Tatsächliches in Logisches einzubeziehen, da beides zwei gänzlich heterogene Sphären sind. Jenes „Wirkliche", das B. durch die Empfindungen „angezeigt" werden läßt, kann er in die logische Sphäre einbeziehen, da es in der Tat die Natur des Logischen, nicht aber die eines Existierenden oder Tatsächlichen hat. Aber die Empfindungserlebnisse und die seelischen Akte haben jene Natur eben nicht, und können daher im höchsten Fall, wie gesagt, gemäß Verhältnissen in der logischen Sphäre geschehen, vorausgesetzt, daß ein von diesen Verhältnissen erfülltes Reales sie diesen unterwirft. Daß Bewegung nach bestimmten Äquivalenzverhältnissen Wärme erzeugt und umgekehrt, ist ein tatsächlicher Vorgang, und dieser muß seinen Realgrund haben. Ein Gesetz, das bloß in der logischen Sphäre vorhanden wäre, kann unmöglich der Realgrund sein, der macht, daß auf die Bewegung die Wärme folgt. Die konkrete Bewegung muß selbst die konkrete Wärme erzeugen;

das aber ist etwas, das nicht sowohl „gilt", als vielmehr tatsächlich stattfindet.

§ 7. Über rationale und reale Notwendigkeit und das Naturgesetz.

Die Idealisten werden, um der zum Realismus führenden Konsequenz ihrer Theorie zu entgehen, sich in das Gewand der Rationalisten hüllen. Sie werden sagen, daß auf die Bewegung die Wärme folge, sei nicht etwas bloß Tatsächliches, sondern logisch Notwendiges. Es könne eben gar nicht anders sein, als daß der Bewegung Wärme folge. Dies sei genau so notwendig, wie daß 7 + 5 die Zahl 12 ergebe. Sicher schwebt B. bei der Idee seines logischen Geltungsgefüges der Gedanke an eine solche logische Notwendigkeit alles Seins und Geschehens vor. Sehen wir uns darum einmal das Wesen der sogenannten logischen Notwendigkeit an. Es besteht in dem Verhältnis von Grund und Folge und beruht auf dem Enthaltensein des Inhalts der Folge im Inhalt des Grundes, wie des Schlußsatzes im Inhalt der Prämissen. Gedankliches nun, das in diesem Verhältnis zueinander steht, ist notwendig gleichzeitig. Nur im subjektiven Erkenntnisprozeß denkt der Mensch zuerst den Grund und darauf seine Folge. Dagegen bewahrheitet sich auch für diesen Prozeß, daß durch das Bestehen der Folge das des Grundes nicht aufhört. Die Kausalbeziehungen unter dem Tatsächlichen haben hingegen eine wesenhaft andere Natur. Die Wirkung steckt nicht in der Ursache, sondern entsteht nach ihr. Die Wärme folgt der Bewegung nach, und die letztere vergeht, wenn jene entsteht. Mag darum auch richtig gesagt werden, daß das eine tatsächliche Geschehen das andere tatsächliche Geschehen notwendig nach sich ziehe, so ist dies doch eine wesentlich andere als die logische oder rationale, ist reale Notwendigkeit. Es ist mit andern Worten nicht ein logisches Verhältnis, wodurch das Entstehen der

Wirkung durch die Ursache und nach ihr notwendig gemacht wird. Hier kann vielmehr nur irgend ein Tatsächliches am Werke sein und machen, daß durch das eine Tatsächliche das andere Tatsächliche entstehe.

Aber vielleicht wird alles von mir Gesagte hinfällig, wenn wir uns über das Wesen des Naturgesetzes, wie es von B. dargestellt ist, genügend orientieren. Wir bekommen dann folgendes Bild des Naturgesetzes. Die Naturgesetzlichkeit wird oft mit der Regelmäßigkeit, d. h. der Wiederholung relativ gleichartiger Fälle verwechselt. Aber nicht jede Regel, der gemäß etwas geschieht, ist schon ein Gesetz. Zum Gesetz ist erstens erforderlich, daß es eine Regel ist, die keine Ausnahme gestattet, und zweitens, daß die mit ihm gegebene Regel in jeder Hinsicht vom Subjekt unabhängig ist. Das Naturgesetz besagt darum eine rein sachlich notwendige Ordnungsbeziehung unter den Erscheinungen (N. 9—17). Daher kann das Gesetz vom Subjekt „nie erfunden oder geschaffen, sondern allein entdeckt werden" (N. 13). Die zum Inhalt des Naturgesetzes gehörige Beziehung „waltet also rein im Gebiete der Objekte, konstituiert dieses Gebiet und konstituiert seine Objekte, unabhängig davon, ob das Subjekt sie entdeckt oder nicht" (N. 13). Das Naturgesetz „konstituiert den Gegenstand selbst und als solchen in seiner eben gegenständlichen Notwendigkeit" (N. 14). Allgemeine logische Voraussetzung der besondern Naturgesetze ist, was schon Galilei erkannte, das Kausalgesetz oder die Kausalbeziehung als allgemeiner sachlich notwendiger Zusammenhang unter den Erscheinungen (N. 16; W. 407). Weitere Voraussetzungen des Naturgesetzes sind die mathematischen Relationen, da die Erscheinungen auch ihrer objektiven Geltung unterworfen sind. Schließlich ist die Gesamtheit der Kategorien Voraussetzung der Naturgesetze; denn ein jedes derselben vereinigt in sich eine Mehrheit von Kategorien zur Einheit

(N. 17). Die Kategorien selbst sind reine Gesetze des Gegenständlichen (N. 52).

Werden durch die soeben vernommene Charakterisierung des Naturgesetzes die Schwierigkeiten beiseite geschafft, die ich geltend machte? Meine Schwierigkeit ist diese. Das konkrete Wirkliche zeigt in seiner Besonderheit und seiner Existenzialität den Charakter eines Kontingenten und nur Tatsächlichen. Infolgedessen versteht sich sein So-sein, Dasein und Werden nicht von selbst, sondern bedarf eines schaffenden und erklärenden Realgrundes. Um nun diesen logischen Rückgang auf ein Reales unnötig zu machen, muß der Idealismus versuchen, dem konkreten Wirklichen den an ihm haftenden Schein des Kontingenten und bloß Tatsächlichen zu nehmen. Das aber ist nur durch die Behauptung möglich, das konkrete wirkliche Sein und Geschehen sei etwas innerlich Notwendiges. Nun gibt es aber, bemerke ich dazu, keine Notwendigkeit für etwas außer durch ein Etwas, von dem ihm diese Notwendigkeit auferlegt ist. Was immer notwendig ist, ist dies sei es durch sich selbst, sei es durch ein anderes. Darum muß gefragt werden, wodurch das Besondere der Natur notwendig sei. Hierauf gibt nun B. die Antwort, dasselbe sei notwendig durch die Naturgesetze; denn diese konstituierten kraft objektiv sachlicher Notwendigkeit die Objekte der Wirklichkeit. Ich habe aber schon gezeigt, daß Allgemeines nie durch sich selbst Besonderes konstituieren könne. Hier wird nun B. einwenden, eine solche Konstituierung des Besondern durch Allgemeines meine er auch gar nicht, sondern spreche von einer funktionalen, d. h. gegenseitigen Notwendigkeit zwischen den allgemeinen Naturgesetzen und dem unter sie fallenden Besondern. Diesem Einwand muß ich einige Aufmerksamkeit widmen.

Das, wovon B. spricht, bezeichnet man am besten als Zugeordnetheit eines bestimmten Allgemeinen — das man

sich dabei, ohne am Wesen des Verhältnisses etwas zu ändern, in beliebiger Komplexität denken kann — zu einem bestimmten Kreis von Besonderem und ebenso eines bestimmten Besondern zu einem bestimmten Allgemeinen. Diese Zugeordnetheit erscheint B. als eine notwendige, d. h. eindeutige, unaufhebbare und unverrückbare, weil sie von der Natur der beiden Relate unabtrennbar ist. Läßt sich diesem Gedanken zustimmen? Allerdings; aber nur wenn er in einer ganz bestimmten Weise ausgelegt wird: wenn man ihn nämlich auf die ideale Sphäre aller Möglichkeiten überhaupt bezieht. Zu einem vorausgesetzten bestimmten Allgemeinen gehört aus der Sphäre alles überhaupt möglichen Besondern notwendig ein bestimmter Kreis desselben. Was in diesem Kreise ist, das steht einerseits wegen der Natur seines eigenen Inhalts und anderseits wegen des Inhalts jenes Allgemeinen in wesensnotwendiger Zugeordnetheit zu diesem Allgemeinen. Wie daher wesensnotwendig diesem Besondern dieses Allgemeine zugeordnet ist, so diesem Allgemeinen dieses Besondere. Doch kommt nun, um Klarheit zu haben, alles auf die richtige Auffassung dieser dem Besondern durch das Allgemeine auferlegten Notwendigkeit an. Diese ist nicht von der Art jener Notwendigkeit, wie wir sie bei der Kausalität denken, als ob nämlich das Allgemeine irgendwie das Besondere erzeugte, d. h. entstehen machte und nach sich zöge. Vielmehr ist sie eine reine gegenseitige Beziehungsnotwendigkeit von der Art, daß, wenn wir im Vergleichungsakt auf der einen Seite ein bestimmtes Allgemeines ansetzen und auf der andern Seite irgend ein Besonderes betrachten, alsdann das in der Natur des letzteren liegende allgemeine Sosein begriffsnotwendig mit jenem vorausgesetzten Allgemeinen entweder übereinstimmt oder nicht. Mit einem notwendigen Werden des Besondern durch ein Allgemeines, das sich mit dem Entstehen der Wirkungen durch ihre Ursachen im

wirklichen Geschehen irgendwie in Parallele setzen ließe, hat also jenes Notwendigkeitsverhältnis in der wechselseitigen Beziehung von Allgemeinem und Besonderem nicht das allermindeste zu tun. Noch mehr. Selbst im Felde der reinen, ewigen Möglichkeiten ist das Beziehungsverhältnis von Allgemeinem und Besonderem kein gleichwertiges auf beiden Seiten, und ist vor allem kein solches, daß sich mit Recht von einer Notwendigkeit des Besondern durch das Allgemeine, auf die es ja doch B. so sehr ankommt, sprechen ließe. Denn das Primäre und Grundlegende ist das Besondere; die diesem jeweilig eigene Natur ist es, durch die das Allgemeine notwendig ist. Das Besondere macht, wie ich zeigte, durch die Eigenart seines Inhalts, seiner materialen Bestimmtheit, das Allgemeine notwendig, nicht umgekehrt.

Wie Gott, das Vollkommenste von allem, nicht etwa ein allgemeines Was, sondern das von allem am meisten verschiedene oder besonderste Was ist, so wird auch jede sonstige wahre und volle Gegenstandseinheit erst und nur durch jene gebildet, deren Gesamtinhalt als solcher von dem Inhalt jeder andern wirklichen und möglichen Gegenstandseinheit verschieden ist. Ein unendlicher Verstand erkennt wegen seiner Unendlichkeit die unendliche Gesamtheit aller dieser irgendwie möglichen Gegenstandseinheiten. Er erkennt notwendig auch die sämtlichen in diesen Gegenstandseinheiten fundierten Beziehungen derselben untereinander. Zu diesen gehören auch solche der Gleichheit dieser Gegenstandseinheiten und ihrer Beziehungen in bestimmten Momenten dessen, was sie sind. Dieses nun, worin die Gegenstandseinheiten und ihre Beziehungen in größerem oder geringerem Umfange untereinander gleich sind, das ist, in der Form der nicht negierenden, sondern nur absehenden Abstraktheit gedacht, das Allgemeine der Arten, Gattungen und Klassen des Gegenständlichen. Not-

wendigkeit hat somit dieses Allgemeine durch die immanente Natur des Besondern. Daß aber das Besondere eine Natur habe, welche auf diese Weise Allgemeines notwendig macht, wissen wir nicht a priori, sondern entnehmen wir aus unserer Erfahrung, die uns mit Besonderem von dieser Art bekannt macht. Deshalb wissen wir auch weder, ob alle möglichen Gegenstandseinheiten die besondern Fälle allgemeiner Arten und Gattungen sind, noch sind uns alle möglichen besondern Fälle der allgemeinen Arten und Gattungen unserer Naturgegenständlichkeiten bekannt oder erkennbar.

Ich bin hier des Einwandes gewärtig, das von mir über die Abhängigkeit des Allgemeinen vom Besondern Vorgetragene versage gegenüber den Naturgesetzen, da diese ja doch offenbar keine Folge des Besondern, sondern dieses eine Folge von ihnen sei. Dieser Einwand liegt nahe und darf nicht ungeprüft bleiben. Wir glauben ein Naturgesetz dann im Spiel, wenn wir in der Erfahrung ein ausnahmsloses Zusammensein bestimmter, sich zueinander synthetisch verhaltender Eigenschaften in einem Ding oder ein ausnahmsloses Aufeinanderfolgen bestimmten Geschehens vor uns haben. Wo wir einen solchen Zusammenhang beobachten, sprechen wir von einem Gesetz, welches dieses Zusammensein bzw. Folgen notwendig mache, und bauen auf diesen Gesetzesgedanken die Aussage auf, daß, wenn in der Natur irgendwo oder irgendwann der eine Teil jener Eigenschaften oder jenes Geschehens wirklich sei, auch der andere Teil wirklich sein oder werden müsse. Ähnlich sprechen wir auch bei begrifflich bestimmten Wesenheiten von einem Müssen. Eine Linie „muß" z. B. irgend eine bestimmte Form, Richtung und Lage haben, d. h. es kann keine Gegenstandseinheit geben, die zwar die Form einer Linie, nicht aber auch die Eigenschaft der Richtung und Lage hätte. Dadurch wird die Vermutung nahe gelegt, daß

ein wesenhafter Unterschied zwischen den Begriffen und Gesetzen nicht bestehe, und daher diese wie jene eine Folge der Verhältnisse unter dem Besondern seien. Ob aber diese Vermutung zutreffe, bedarf einer genauen Untersuchung.

Folgendes dürfte klar sein. Wie das Wirklichsein keine Eigenschaft der begrifflich allgemeinen Wesenheit, sondern der konkreten Gegenstandseinheit ist, so kann das Wirklichsein auch nicht dem allgemeinen Naturgesetz als solchem zukommen, sondern nur dem konkreten Verhältnis, in dem ein konkretes Wirkliches zu einem andern konkreten Wirklichen steht; es ist z. B. darin wirklich, daß diese Bewegung hier und jetzt diese Wärme hier und jetzt zur Folge hat. Genau nun, wie eine einzelne Gegenstandseinheit, z. B. diese Bewegung, infolge ihrer Eigenart in der schon von mir beschriebenen Weise notwendig ein Allgemeines fundiert, tun dies auch konkrete Verhältnisse unter gegenständlichen Einheiten. Das nämlich, wodurch im erwähnten Beispiel das Aufeinanderfolgen einzelbestimmt wird, daß es die Folge dieser Wärme auf diese Bewegung ist, ist ja nicht so, daß es durch eine Aufhebung dieses es Bestimmenden überhaupt aufgehoben wäre, als ob zwischen anderem ein Aufeinanderfolgen nicht sein könnte. Das ist hier so wenig der Fall wie bei der konkreten Linie, die kraft ihrer Natur auch nicht durch eine Verkürzung oder Verlängerung zu etwas vollkommen anderem wird. So gibt es also im Gebiet der Gegenstandseinheiten auch gegenständliche Verhältnisse, die kraft ihrer Eigenart eine Allgemeinheit dieser Verhältnisse fundieren. Aber das führt zunächst nur zu Begriffen dieser Verhältnisse, z. B. zum Begriff des Aufeinanderfolgens. Gewisse Notwendigkeiten sind mit einem solchen Begriff gegeben, z. B. daß, wo ein Folgendes ist, auch ein Vorangehendes sein muß. Aber das, was wir unter den Naturgesetzen verstehen, ist damit doch noch nicht erreicht.

Das Charakteristische des Inhalts des Naturgesetzes ist nicht der Satz, daß ohne Vorangehen des einen kein Folgen des andern möglich ist und umgekehrt, sondern der Satz, daß auf ein gewisses Bestimmtes nur ein gewisses bestimmtes Anderes, nicht aber Beliebiges folgen könne. Aus dem allgemeinen Begriff des Aufeinanderfolgens ergibt sich dies so wenig, daß es ihm eher in gewissem Sinne widerspricht; denn jener Begriff schränkt das Aufeinanderfolgen nicht auf einiges inhaltlich Bestimmte, wie auf Wärme und Bewegung, und dies sogar nach gewissen Äquivalenzverhältnissen ein. Also liegt beim Naturgesetz doch noch etwas Besonderes vor. Was ist dies? Ich antworte: Es ist der Notwendigkeitscharakter, der einem gewissen allgemein gedachten Verhältnis zugeschrieben wird, ohne daß aus dem Soseinsinhalt der in diesem Verhältnis stehenden Glieder eine solche Notwendigkeit zu erkennen wäre. Darum drückt z. B. der Satz, daß ohne ein Vorangehendes kein Nachfolgendes möglich sei, im strengen Sinne des Wortes kein „Naturgesetz" aus. Auch der Satz: „Keine Wirkung ohne Ursache", tut das nicht. Das Charakteristische des eigentlichen Naturgesetzes beruht somit, wie sich mit einem Worte sagen läßt, auf der Kontingenz, d. h. der nicht innerlichen, nicht begrifflichen Notwendigkeit des in ihm ausgesprochenen Verhältnisses. So komme ich zu einem Ergebnis, das im vollen Gegensatz zu dem steht, was B. vom Naturgesetz behauptet. Doch bedarf Verschiedenes noch der Aufklärung.

Die Frage, der das vorige galt, war die, ob auch beim Naturgesetz das Besondere das Erste und das allgemeine Gesetz das Abhängige und das Zweite sei, oder ob es sich hier nicht vielmehr umgekehrt verhalte. Beantwortet ist diese Frage noch nicht. Das aber läßt sich doch schon sagen: Würde nicht auch der einzelne konkrete Fall des

Beisammens gewisser Eigenschaften in der Einheit eines bestimmten Dinges oder des Nachsichziehens eines zweiten Geschehens durch ein erstes eine Notwendigkeit dieser Verhältnisse in sich enthalten, so gäbe es auch überhaupt kein Gesetz dieser Verhältnisse, also kein Naturgesetz. Darum ist zu fragen: Welcher Art ist diese Notwendigkeit im einzelnen Fall und wie kommt sie in dieses konkrete Material hinein? Die übliche und auch naheliegende Antwort auf diese Frage ist: Diese Notwendigkeit kommt in den einzelnen Fall dadurch hinein, daß die konkreten materialen Bestandteile desselben unter den Begriff jener Glieder fallen, von denen allgemein im Naturgesetz das betreffende Verhältnis als notwendig ausgesagt wird. Weil z. B. das Naturgesetz bestimmt, daß ein Körper, wenn er sich erwärmt, sich ausdehnen muß, darum muß auch jener bestimmte Körper N, da er sich erwärmt, sich ausdehnen. So legt also gemäß dieser Anschauung das allgemeine Naturgesetz dem einzelnen konkreten Fall die Notwendigkeit seines Geschehens auf. In diesem Sinne kann dann auch B. sagen, daß das Besondere durch die Begriffe und die Naturgesetze notwendig sei. Fragen wir uns aber, ob wir jener Auffassung auch beipflichten dürfen.

Das allgemeine Naturgesetz, durch das nach der zur Prüfung stehenden Auffassung dem einzelnen Fall seine Notwendigkeit verliehen wird, ist kein existierendes, wirkliches Gebilde, sondern ein durch einen Satz ausgedrückter oder ausdrückbarer Gedankeninhalt, ein „ens rationis". Man könnte es auch als eine Vorschrift charakterisieren, die dem Wirklichen gemacht wird, insofern das Gesetz vorschreibt, daß nach dem einen das andere eintreten soll. Ein solches reines Geltungsgebilde oder „ens rationis" aber ist schlechterdings unvermögend, ein Wirkliches und Existierendes zu etwas zu nötigen, da beides einer absolut andern Sphäre angehört. Wenn in der Sphäre des Existenten

etwas notwendig geschieht, dann kann diese Notwendigkeit ihren Quell und Grund nur wieder in einem Existenten haben. Gibt es aber nicht auch, so läßt sich sofort einwerfen, „begriffliche“ Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten für das Existente, z. B. daß nichts zugleich sein und nicht sein kann, daß ein sich widersprechendes Sosein unmöglich ist, daß das Ganze größer als sein Teil sein muß usw.? Ich antworte: Wenn ein Existierendes nicht zugleich nicht sein kann, so wird diese Unmöglichkeit durch das Existieren selbst geschaffen, aber nicht durch die begrifflichen Verhältnisse; mit deren Hilfe wird sie vielmehr lediglich erkannt. Ein hölzernes Eisen ist nicht darum in der Wirklichkeit unmöglich, weil der Begriff Eisen mit dem Begriff hölzern unverträglich ist, sondern weil das wirkliche Eisen selbst es ausschließt, in seiner Wirklichkeit die Eigenschaft des Hölzernseins zu haben. Die Begriffe lassen uns das nur erkennen, tragen aber nicht diese Unmöglichkeiten in das Wirkliche hinein. Gibt es demnach Notwendigkeiten im Existenten, so müssen sie auch ihren Notwendigkeitsgrund im Existenten haben. Hier aber gibt es zwei Möglichkeiten. Der Grund, der an einem Existenten etwas notwendig macht, kann entweder in ihm selbst oder in einem andern gelegen sein. Im ersten Fall sprechen wir von innerer, im zweiten von äußerer Notwendigkeit. Es ist z. B. eine innere Notwendigkeit, daß jede wirkliche Bewegung eine gewisse Geschwindigkeit haben und sich an einem Bewegten vollziehen muß. Daß aber Bewegung Wärme erzeugt, ist eine äußere Notwendigkeit.

Das Erzeugen der Wärme durch Bewegung ist nicht schon darum eine äußere Notwendigkeit, weil die Bewegung von der durch sie erzeugten Wärme verschieden und geschieden ist, sondern darum, weil dieses Erzeugen von Wärme sich nicht als eine notwendige Folge aus dem Wesen der Bewegung ergibt. Ich habe dieses Moment

schon vorhin als den Kontingenzcharakter des Naturgesetzes bezeichnet. Da somit die Notwendigkeit der naturgesetzlichen Realverhältnisse keine innere ist, so muß den in diesen Verhältnissen zueinander stehenden realen Gegenständlichkeiten der konkreten Wirklichkeit durch ein dazu vermögendes Prinzip diese Notwendigkeit auferlegt worden sein. Durch sich selbst sind sie ja nicht Träger einer solchen. Nochmals werde ich aber von idealistischer Seite hören müssen, das Prinzip, welches dem Besondern die im Naturgesetz der Wissenschaft formulierte Notwendigkeit seiner Verhältnisse auferlege, sei in der logischen Geltungsgesetzlichkeit der Sphäre des objektiven Denkens zu suchen. Aber wiederum muß ich diese Behauptung aus den zwei Gründen zurückweisen, daß erstens Logisches nicht auf Reales wirken kann, und daß zweitens das Besondere dem Allgemeinen bestimmend vorangeht. Wird mir geantwortet, das „Wirkliche" liege in Wahrheit in gar keiner andern Sphäre als das Geltende oder Logische, so erwidere ich, das sei ein Spielen mit dem Ausdruck „das Wirkliche". Wahrhaft hat nur das Existente Wirklichkeit, und was Existenz ist, das wissen wir aus der Existenz unserer eigenen Akte und Zustände. Was aber B. als die „wirkliche" Sonne und die „wirklichen" Sterne bezeichnet, das hat in Wahrheit keine Existenz und keine Wirklichkeit; es ist ein „ens rationis", nicht ein „ens reale". Es mag der Widerschein eines Realen in der logischen Geltungssphäre sein; nur ist es nicht selbst ein Existentes.

Ernstlicher ist der Einwand, die naturgesetzlichen Verhältnisse im Realen seien an sich selbst von innerer Notwendigkeit, würden aber von uns in dieser ihrer innern Notwendigkeit noch nicht durchschaut und infolgedessen für äußere und kontingente Notwendigkeitsverhältnisse angesehen. Um in dieser Frage klar zu sehen, müssen wir uns das Wesen der innern Notwendigkeit vergegenwärtigen.

Was immer notwendig ist, das ist dies durch etwas. Daß es durch dieses Etwas notwendig ist, bedeutet, daß in dessen Gegebensein (Bestehen) sein eigenes Bestehen mitgegeben ist, so daß zu demselben sein Nichtbestehen in Widerspruch stehen würde. Mit Ausgedehntheit ist z. B. Teilbarkeit mitgegeben, so daß es ein Widerspruch mit dem Wesen der Ausgedehntheit sein würde, dem Ausgedehnten die Teilbarkeit absprechen zu wollen. Infolgedessen gehört die volle Gleichzeitigkeit des Notwendigkeitsgrundes und des durch ihn Notwendigen zum Wesen dieses Notwendigkeitsverhältnisses. Ebenso gehört dazu das Bestehen beider Teile. Damit z. B. die Teilbarkeit entstehe, darf die Ausgedehntheit nicht aufhören, sondern muß gerade bestehen. Ihr Aufhören würde auch das Aufhören der Teilbarkeit nach sich ziehen. Vergleichen wir nun hiermit das wichtigste Notwendigkeitsverhältnis der Natur, das Kausalverhältnis, so zeigt dieses wesensmäßig ein ganz anderes Bild. Das Wesentliche des Kausalverhältnisses ist dies, daß ein Existentes ein noch nicht Existentes entstehen macht. In der äußern Natur hört dabei zugleich das erste Existente auf zu existieren. Soweit Bewegung Wärme erzeugt, hört sie selbst auf. Es ist nun die Wirkung durch ihre Ursache notwendig; sie muß entstehen, weil diese wirksam ist. Ich sage aber, daß diese Notwendigkeit in jener Ursache unmöglich ihren ursprünglichen und eigentlichen Grund haben könne. Die Ursache ist nämlich irgend ein Existentes, die Wirkung aber ist ein anderes Existentes. Darin aber, daß ein gewisses Etwas ist, kann nie ein innerer und unmittelbarer Notwendigkeitsgrund dafür gelegen sein, daß ein anderes als es selbst ebenfalls sei oder entstehe[1];

[1] In großer Klarheit ist dieser außerordentlich wichtige Sachverhalt schon gesehen und dargestellt worden von Nikolaus von Autrecourt; vgl. Jos. Lappe, Nikolaus von Autrecourt (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VI, 2 [Münster 1908] S. 9* ff.).

denn gerade das, was nach dem Vorausgeschickten die innere Notwendigkeit von etwas schafft, das Enthaltensein dieses Etwas in jenem, sein von allem Anfang an vorhandenes und beständig bleibendes Zusammenbestehen mit ihm, das eben fehlt grundsätzlich beim Kausalverhältnis. Mag darum die Wirkung durch die Ursache notwendig sein, ihren ursprünglichen und eigentlichen Notwendigkeitsgrund kann sie in ihr nicht haben. Es muß vielmehr noch ein anderes da sein, von dem erst der Ursache das gegeben wird, was das Entstehen der Wirkung durch sie notwendig macht.

Um meiner Folgerung zu entgehen, läßt sich mir der Einwurf machen, der von mir geltend gemachte Sachverhalt werde durch das Vergehen der Ursache beim Entstehen der Wirkung beseitigt; denn dadurch werde dies vermieden, daß durch die Kausalität ein neues Sein geschaffen, also das schon bestehende Sein vermehrt werde. Zur Würdigung dieses Einwurfs gebe ich zu bedenken, daß, wann und wie immer ein Kausalvorgang in der Natur stattgefunden hat, dann etwas, das war, nicht mehr ist, und etwas ist, das davor nicht war. Nun aber kann unmöglich in etwas, das ist, selbst der Grund für eine Notwendigkeit liegen, aufzuhören zu sein und ein anderes zu werden. Nie kann ein bestimmtes Sein, worin es auch bestehen möge, selbst sein Nicht-mehr-sein und Sich-in-ein-anderes-verwandeln notwendig machen. Nur ein anderes kann ihm solches aufzwingen.

Der Annahme dieser meiner Sätze könnte sich die Vorstellung in den Weg legen, wenn Bewegung sich in Wärme

---

Später hat dann auch Kant, angeregt durch Humes Kritik des Kausalgesetzes, diesen Sachverhalt erkannt und durch den Satz ausgedrückt: „Es ist gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes notwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse“ (Proleg. Einleitung).

verwandle, so sei sie gar nicht selbst der Grund dazu; dies müsse sie vielmehr nur darum tun, weil sie auf ein Hindernis gestoßen, in dem sie ihr eigenes Sein nicht vollständig fortsetzen könne. Eine naturwissenschaftliche Tatsache ist mit diesen Worten richtig bezeichnet; aber darum noch nicht erklärt oder begriffen. Bewegung verwandelt sich in der Tat nicht in Wärme, wenn der ruhende Körper, auf den der bewegte Körper trifft, durch ihn in Bewegung versetzt wird. Ist nun etwa dieses Entstehen des Bewegungszustandes in dem bis dahin ruhenden Körper durch den vom bewegten Körper erlittenen Stoß als eine innere Notwendigkeit zu begreifen? Gewiß gebrauchen wir den Ausdruck: A *muß* beim Stoß auf den in Ruhe befindlichen Körper B seine Bewegung verlieren und in B *muß* eine äquivalente Bewegung beginnen. Aber auch hier gilt, daß die Bewegung von B eine *andere* ist als die Bewegung von A, nicht aber weder in A noch in der Bewegung des A enthalten ist. Dafür, daß A beim Auftreffen auf B die an ihm existierende Bewegung verlieren muß, für diese Notwendigkeit kann weder es selbst noch B der ursprüngliche Grund sein. Es selbst ist im Besitz der Bewegung und kann dadurch unmöglich notwendig machen, sich irgendeinmal nicht mehr zu bewegen. B kann sie ihm aber auch durch sich selbst nicht nehmen, da A sie ja auch gar nicht von B hat. Tatsächlich verliert freilich A beim Auftreffen auf B seine Bewegung und empfängt B dafür Bewegung. An dieser Tatsache rüttele ich nicht. Was ich allein betonen will, ist, daß diese Tatsache nicht als eine selbstverständliche, weil innerlich notwendige, angesehen werden dürfe. An und für sich wären unbegrenzt viele andere Möglichkeiten beim Auftreffen des bewegten A auf das ruhende B denkbar. So könnten sich z. B. einfach beide bewegen. Das würde gewiß nicht mit den tatsächlichen mechanischen Verhältnissen übereinstimmen. Aber es han-

delt sich ja jetzt auch nicht um eine Tatsächlichkeitsfrage, sondern um reine apriorische Möglichkeiten. Die Grundgesetze der Mechanik sind der Ausdruck von Tatsächlichkeiten, nicht von apriorischen Notwendigkeiten. Vielmehr ist es umgekehrt eine apriorische Einsicht, daß das Entstehen von etwas durch ein anderes, und wäre es auch die einer Bewegung B durch eine Bewegung A, niemals die Natur einer logischen und unmittelbar innern Notwendigkeit haben kann.

Das wahrhaft Merkwürdige in der Naturwirklichkeit, das doch im allgemeinen am wenigsten das Staunen weckt, ist die Tatsache des Werdens und Vergehens in ihr. Haben wir doch im Vergangenen immer wieder betonen müssen, daß sich aus dem Existenten weder die Notwendigkeit erklärt, daß es selbst einmal nicht mehr sein muß, noch die Notwendigkeit, daß anderes durch es entstehe. Und nun gibt es dennoch beides in der Natur: Seiendes vergeht. Ferner entsteht durch etwas, das ist, Neues, das nicht war. Darum kann diese Tatsache in der Naturwirklichkeit selbst ihren Notwendigkeitsgrund nicht haben. Dieser muß außerhalb des Naturwirklichen liegen, zu ihm aber in einer solchen Beziehung stehen, daß von ihm dessen Sein und Nichtsein, dessen Entstehen und Vergehen abhängt. Weil ferner, wie gezeigt, in der Natur die Wirkung aus ihrer Ursache nicht mit innerer Notwendigkeit folgen kann, sie also zu ihr an und für sich nur in einem Tatsächlichkeitsverhältnis steht, darum müssen die Kausalverhältnisse in der Natur auf jenen selben Notwendigkeitsgrund zurückgehen, von dem auch das Sein und das Nichtsein des in ihr Wirklichen abhängt. Diesem verdankt also das Naturwirkliche zuletzt sein Verknüpftsein miteinander durch Ursache und Wirkung und die Beständigkeit der allgemeinen Kausalverhältnisse. Gewiß würde die dem Werden und Vergehen ihrer Inhalte anheimgegebene Natur für unsern

endlichen Verstand nicht begreiflich sein, wenn nicht das konkrete Werden und Vergehen immer der besondere Fall allgemeiner und darum gesetzlicher Werdebeziehungen wäre. Darum darf man aber doch nicht mit den transzendentalen Idealisten nach Kantischem Vorgang diesen Satz umkehren und aus dem, was eine Folge der in der Natur vorfindbaren Kausalität ist, ihren Grund machen. Darum ist uns die Natur begreiflich, d. h. in Begriffe einspannbar, weil in ihr Kausalität herrscht, aber sie ist nicht darum durch Kausalität geordnet, weil das Denken, wenn es ihr dieses Gesetz nicht auferlegte, sie nicht begreifen könnte.

Fest steht für uns nun, daß über der Natur ein Etwas steht, von dem sie Sein, Nichtsein, Kausalität und die Konstanz der Kausalität hat. Vermögen wir die Natur dieses Realen irgendwie zu bestimmen? Um das zu erreichen, müssen wir uns in unserer Erfahrung nach etwas umsehen, das die Fähigkeit zeigt, Naturgeschehen zu bestimmen. Ein solches Etwas nun sind wir selbst, und zwar nach unserer geistigen Seite; denn wir legen durch unser erkenntnisgestütztes Wollen naturhaftem Geschehen die Notwendigkeit eines bestimmten Ablaufs und bestimmter Verhältnisse zu anderem naturhaften Sein auf. So bestimme ich z. B. augenblicklich durch meine Gedanken in Verbindung mit meiner Absicht, sie zu Papier zu bringen, die Bewegungen meiner Schreibfeder auf dem Papier, daß sie eben jene Buchstaben und Wörter ergeben, die ich haben will. Wenn wir Schach spielen, dann legen wir durch unsere Überlegungen den verschiedenen Schachfiguren ihre gegenseitige Stellung zueinander auf. Erkennen und Wollen sind also unzweifelhaft Mächte, die über dem Wirklichen in der Natur stehen und die Fähigkeit haben, es wirksam zu bestimmen. Wir müssen uns also auch jenes Reale, das dem Wirklichen der Natur seine Kausalnotwendig-

keiten auferlegt, als erkenntnisgetragenes Wollen denken. Aber als ein solches von einer weit tiefer reichenden Macht als unser menschliches Erkennen und Wollen; denn das, was unser Wollen über das Wirkliche vermag, reicht zu dem, was jenes Wollen an ihm zu leisten hat, bei weitem nicht aus. Unser menschliches Wollen kann sich die Kausalverhältnisse der Natur nur nutzbar machen und ihre Richtung lenken, wie wenn ich jetzt die Bewegung meiner Feder so lenke, daß sie gerade das Wort aufs Papier überträgt, das ich geschrieben haben will, oder eine Linie gerade nach der Richtung zieht, die ich bestimme. Was aber die Natur hierüber hinaus nötig hat, ist, daß dem verschiedenen Wirklichen in ihr die an sich ihm nicht anhaftende Notwendigkeit auferlegt wird, ein anderes Wirkliches entstehen zu machen. Dazu ist nur ein dem unserigen überlegenes Wollen fähig: ein Wollen, dessen Kraft so weit reicht, gemäß den idealen Wesenheiten aus dem Nichts Sein zu schaffen.

Der Zweck dieses Kapitels ist nunmehr erreicht. Bei der Abwägung des Kantischen Idealismus gegen den Realismus war es vor allem die Unfähigkeit des ersteren, der Abhängigkeit der Naturerkenntnis von den Wahrnehmungstatsachen Genüge zu tun, welche uns die Entscheidung gegen ihn und zu Gunsten des Realismus fällen ließ. Aber es fragte sich, ob dieses Versagen des Idealismus seinen Grund nicht vielleicht nur in der besondern Art habe, wie Kant selbst den idealistischen Grundgedanken durchzuführen versuchte. So erwies es sich als notwendig, den Versuchen des idealistischen Neukantianismus, die empirisch gegebene Wirklichkeit mit dem apriorischen System der Kategorien und Grundsätze in kontinuierlichen Zusammenhang zu setzen, unsere Aufmerksamkeit zu schenken. Wir fanden eine tief durchdachte, Kant und Hegel miteinander verbindende Theorie der Einheit von Logos und

Natur in den Arbeiten von Bruno Bauch. Aber eine unbefangene Prüfung der Bauchschen Theorien zwang uns zu ihrer Ablehnung. Mag man daher im Idealismus weiterhin spotten über die Rückständigkeit und Kurzsichtigkeit des Realismus, wer logisch zu denken vermag, wird ihn dennoch zur Grundlage seiner philosophischen Anschauungen machen.

Fünftes Kapitel.

Verschiedene Auffassungen der Evidenz.

§ 1. Einführung in die Begriffe der Gewißheit und Evidenz der Urteile.

Die wesentlichste und entscheidendste Eigenschaft der Erkenntnis ist ohne Frage ihre Wahrheit. Diese Eigenschaft haftet objektiv an den Inhalten der Urteile; denn diese Inhalte stimmen ja notwendig mit dem gegenständlichen Sachverhalt, dessen Erfassen sie intendieren, entweder überein oder nicht überein. Nun sind aber die Urteilsinhalte dazu da, von den Menschen gedacht und zur Erkenntnis der Gegenstände benützt zu werden. Diesem Zweck aber können sie, wie ohne weiteres einleuchtet, nur dann dienen, wenn der menschliche Geist von den Urteilen, die ihm zur Erkenntnis von etwas dienen, weiß, ob sie wahr sind. Denn weiß er dies nicht, muß er sich vielmehr sagen, daß ein gewisses Urteil möglicherweise falsch sei, so weiß er ja auch gar nicht, ob er durch dasselbe das, was er erkennen will, tatsächlich erfasse, oder es vielmehr verfehle. Es genügt auch nicht, daß der die Erkenntnis von etwas Suchende von dem betreffenden Urteil einfach annehme, es sei wahr, oder daß er dies bloß vermute und glaube; denn weder im einen noch im andern Fall ist damit die Wahrheit dieses Urteils irgendwie sichergestellt.

Was für das Subjekt nötig ist, um Erkenntnis zu haben, ist die Sicherheit, daß die dieser Erkenntnis dienenden Urteile in der Tat Wahrheit besitzen. Man sieht also, daß die Urteile, um wirklich Mittel des Erkennens zu sein, außer der Eigenschaft der Wahrheit noch die der Gewißheit haben müssen. So entsteht das logische Problem, worin das Wesen der Gewißheit bestehe und auf was diese Eigenschaft der Urteile beruhe.

Um Natur und Begründung der Gewißheit richtig zu erfassen, bedarf es einer klaren Unterscheidung zwischen der psychologischen und der logischen Seite dieser Urteilseigenschaft. Ich habe in dieser Hinsicht schon früher auf die Bedeutung der Unterscheidung von Sicherheit und Gewißheit hingewiesen. Doch können wir jetzt erst die Verhältnisse ganz klarstellen.

Als das Wesentliche der logischen Betrachtung des Denkens und Erkennens stellten wir fest, daß ihr Gegenstand die Inhalte der verschiedenen Formen von Denkakten sind und daß ihre Aufgabe gegenüber diesen Inhalten die ist, das Wesen und die Struktur dieser Inhalte sowie die Beziehungen unter den verschiedenen Formen dieser Inhalte festzustellen. Findet sich nun innerhalb dieses Gebietes ein Platz für die Gewißheit? Die Urteile erhalten ihren Inhalt durch die urteilenden Subjekte. Diese sind es ja eben, die von einem Gegenstand dies oder das behaupten. Damit allein nun, daß sie über den Gegenstand diese Behauptung aufstellen und sie für wahr halten, ist noch in keiner Weise schon irgendwie verbürgt, daß ihre Behauptung in der Tat Wahrheit besitzt, und ihr Fürwahrhalten also berechtigt ist. Diese Lage ändert sich, wenn der, der ein Urteil aufstellt und für wahr hält, einen Grund für dieses Fürwahrhalten hat. Denn dieser Grund kann so sein, daß die Beziehung, in welcher der in Frage kommende Urteilsinhalt zu ihm steht, diesem Inhalt die Gewißheit

verleiht, wahr zu sein. Auf das richtige Erfassen der Natur dieses Grundes kommt alles an.

Der Akt des Fürwahrhaltens hat als psychisches Geschehnis naturgemäß seine Ursachen und Motive, die ihn in der Seele dessen, der ihn vollzieht, herbeiführen. Diese Ursachen und Motive zu ergründen ist die Aufgabe der psychologischen Forschung. Ich habe in diesen Sätzen Ursachen und Motive des Fürwahrhaltens unterschieden. Die Ursachen bezeichnen ein blind und mechanisch Wirkendes. Motive aber sind irgend welche Erkenntnisse, die durch ihren Inhalt das Subjekt dazu bewegen, ein von ihm aufgestelltes oder vernommenes Urteil für wahr zu halten. Also wird die Gewißheit eines Urteils auf dem Felde der Motive des Fürwahrhaltens zu suchen sein. Es ist auch klar, daß, wenn jemand durch eine blindwirkende Kraft seines Innern dazu gezwungen wird, an eine gewisse Behauptung oder Anschauung zu glauben, doch auch die größte Festigkeit dieses Glaubens an und für sich keine Garantie für die Richtigkeit dieses Glaubens bietet. Wenn überhaupt, so kann mithin die Wahrheit eines Urteils nur durch Erkenntnisinhalte gewiß werden, die durch ihre Beziehung zu ihm seine Wahrheit gewiß machen. Ist das Erfassen dieser Beziehung das Motiv des Fürwahrhaltens, so ist die Sicherheit des urteilenden Subjekts, daß sein Urteil wahr sei, berechtigt und richtig. Das einzig Psychische, das bei diesem Fürwahrhalten im Spiel ist, ist das Bewußthaben der Beziehung zwischen dem Urteilsinhalt, dem Gewißheit verliehen wird, und dem Inhalt, der ihm diese Gewißheit verleiht. Dieses psychische Moment ändert aber an den logischen Verhältnissen nichts, da es ja eben nichts anderes ist als ein bloßes Bewußtsein von Beziehungen unter den Inhalten.

Wir können nunmehr zu folgenden Bestimmungen schreiten: Ein Urteil ist wahr, wenn sein Inhalt den von ihm

intendierten Sachverhalt getroffen hat; und es ist gewiß, wenn die Annahme seiner Wahrheit durch einen dazu ausreichenden Erkenntnisinhalt motiviert ist. Was aber ist zur ausreichenden Motivierung erforderlich? Erstens ist notwendig, daß entweder bei dem das Fürwahrhalten motivierenden Erkenntnisinhalt selbst die Frage, ob wahr oder falsch, gar nicht sinnvoll in Betracht kommt, oder, wenn schon, daß dann seine eigene Wahrheit bereits gewiß ist. Zweitens muß der Urteilsinhalt, der durch den motivierenden Inhalt Gewißheit erlangen soll, in diesem direkt oder indirekt so enthalten sein, daß die Annahme, er sei falsch, diesem motivierenden Inhalt widersprechen würde. Das Sehen dieser die Gewißheit eines Urteils schaffenden Beziehung heißt Evidenz. Daß ein Urteil „evident" sei, bedeutet, es lasse sich eine ihm die Gewißheit, daß es wahr sei, verleihende Beziehung sehen. Klarheit über diese Begriffe der Gewißheit und Evidenz können wir aber nur erlangen, wenn wir einige der wichtigsten Versuche, sie zu deuten, in Augenschein nehmen. Zum bessern Verständnis aber dieser Versuche sind einige Unterscheidungen vorauszuschicken.

§ 2. Arten der logischen Evidenz.

Bei der Evidenz unterscheiden die Logiker zwischen objektiver und subjektiver Evidenz. Mit der Entgegensetzung von objektiv und subjektiv ist in der Regel der Sinn verbunden, daß ein Satz allgemein gültig sei, bzw. nur eine individuelle Ansicht und Behauptung bilde. Hiernach wäre eine subjektive Evidenz eine solche, die keine Allgemeingültigkeit verbürgte, sondern bloß von irgend jemandem als Evidenz angesehen würde[1]. Nun ist nicht zu leugnen, daß von den Menschen oft genug Evidenz An-

[1] So die Auffassung dieses Begriffs bei Nicolai Hartmann; vgl. Kap. VII § 1.

schauungen zugeschrieben wird, deren Wahrheit nichts weniger als gewiß und allgemeingültig ist. Dennoch ist es unzweckmäßig, hier von „subjektiver Evidenz" zu sprechen, da überhaupt keine echte und eigentliche Evidenz vorliegt. Man spreche in solchen Fällen lieber von bloß vermeinter oder fälschlich angenommener Evidenz. Jener Unterscheidung ist daher ein anderer Sinn zu geben. Der Ausdruck „subjektive Evidenz" ist sinnvoll, wenn er als Bezeichnung gebraucht wird für das vom erkennenden Subjekt besessene Bewußtsein von der Evidenz eines gewissen Satzes. Die objektive Evidenz aber ist eben jene Evidenz des betreffenden Satzes, deren Bewußthaben durch das diesen Satz denkende Subjekt als subjektive Evidenz bezeichnet wird. Die objektive Evidenz ist also hiernach eine am „Objekt", d. h. an dem Satz oder Urteilsinhalt haftende Eigentümlichkeit. Sie ist, mit einem Wort, Evidenz des Erkenntnisobjekts. Ist aber nicht diese objektive Evidenz eines Urteils dasselbe wie seine Gewißheit? Ein begrifflicher Unterschied ist der, daß im Begriff der Evidenz Bezug genommen ist auf das erkennende Subjekt, während im logischen Begriff der Gewißheit an Beziehungen der Inhalte gedacht ist. Sodann fällt nur ein besonderer Fall der Gewißheit unter den Begriff der objektiven Evidenz. Es ist dies der Fall, daß das die Wahrheit eines Satzes gewiß machende Verhältnis von der Art ist, daß mittels desselben dieses Wahrsein unmittelbar geschaut wird. Objektive Evidenz ist mithin ein solches Verhältnis eines Satzes zu dem, was ihn begründet, daß daraus sein Wahrsein ein Gegenstand unmittelbaren geistigen Sehens ist.

Die eben gegebene Definition der objektiven Evidenz verlangt zu ihrer Ergänzung noch die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Evidenz. Ein Urteil ist unmittelbar evident, wenn die Wahrheit seines In-

halts unmittelbar, d. h. in diesem Inhalt selbst zu sehen, und nicht bloß aus anderem zu erschließen ist. So ist z. B. die Wahrheit der Sätze, daß $2+3=5$ ist, daß sich ein Rot von einem Grün unterscheidet usw., unmittelbar evident, nämlich aus dem Sinn, Inhalt und Gegenstand dieser Sätze einzusehen. Dagegen ist die Wahrheit eines Urteils nur mittelbar evident, wenn die eben beschriebene unmittelbare Evidenz ihm selbst, d. h. seinem Eigeninhalt fehlt, wenn es dabei aber mit einem andern evidenten Urteil logisch so zusammenhängt, daß die Bezeugung seiner Wahrheit durch die Wahrheit dieses Urteils einsichtig, evident ist. Es ist z. B. unmittelbar oder aus sich evident, daß Offenbarungen, die Gott gibt, absolute Wahrheit enthalten. Ein Mysterium nun ist nie für uns durch sich selbst oder unmittelbar evident, weil es sonst kein Geheimnis für uns wäre. Unmittelbar evident ist hingegen, daß, wofern dieses Mysterium in der Tat von Gott uns geoffenbart worden ist, es eine Wahrheit kundgibt. Wissen wir nun, daß dieses Mysterium eine Offenbarung Gottes ist, so erkennen wir durch Vermittlung dieser verschiedenen evidenten Sätze die Wahrheit jenes Mysteriums, obwohl wir sie nicht einsehen. Ähnlich ist die Lage bei allen Erkenntnissen, deren Wahrheit wir bloß durch Schlußfolgerungen zu erfassen vermögen.

§ 3. Unmittelbare und mittelbare Erkenntnis. Axiome und Postulate.

Die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Evidenz ist eine Folge davon, daß unser Erkennen teils ein unmittelbares teils ein mittelbares ist; denn ein Teil unserer Erkenntnisse ist so, daß sie von uns aus andern Erkenntnissen abgeleitet werden und von diesen ihre Gewißheit entleihen. Wenn wir z. B. in einem Walde in der Ferne Stimmen hören, schließen wir daraus, daß dort Menschen

sein müssen. In der Naturwissenschaft leitet man aus der Beobachtung bestimmter Verhältnisse unter dem Gegebenen Sätze ab, in denen diese Verhältnisse allgemein ausgesagt werden, d. h. die Form des Gesetzes haben. Es versteht sich von selbst, daß die Ableitung neuer Erkenntnisse aus andern, vor ihnen gegebenen Erkenntnisen einen bestimmten Zusammenhang jener mit diesen zur notwendigen Voraussetzung hat. Dieser vom Realzusammenhang zwischen Ursache und Wirkung scharf zu unterscheidende Erkenntniszusammenhang zwischen gegebener und aus ihr abgeleiteter Erkenntnis ist in logischer Terminologie die Relation von Grund und Folge. Insofern dieser Zusammenhang nicht nur den abgeleiteten Erkenntnissen ihren Inhalt geben, sondern zugleich auch ihre Wahrheit sicherstellen soll, müssen offenbar die zur Ableitung dienenden Erkenntnisse selbst solche sein, deren Wahrheit gewiß ist. Infolgedessen müssen zuletzt allen unsern abgeleiteten Erkenntnissen eine Reihe von unabgeleiteten oder ursprünglichen Erkenntnissen zu Grunde liegen, die wahr und gewiß sind, ohne daß sie aus andern, ihnen vorausgehenden Erkenntnissen gefolgert werden. Solcher ursprünglicher und grundlegender Erkenntnisse sind nun zwei Arten zu unterscheiden. Die erste Art sind unsere unmittelbaren Wahrnehmungserkenntnisse; z. B. die Erkenntnis, daß das Getränk, das ich augenblicklich zu mir nehme, bitter schmeckt, daß der Anblick der Sonne gerade durch Wolken verhüllt ist, daß mich heute meine Zähne schmerzen usw. Das Charakteristische dieser Art unserer unmittelbaren Erkenntnisse ist dies, daß sie individuelle Tatbestände unserer Außen- und Innenwelt zu ihrem Inhalt haben. Im Gegensatz hierzu haben die unmittelbaren Erkenntnisse der zweiten Art Allgemeines zu ihrem Inhalt. Sie besagen z. B., daß allem, was geschieht, eine es bewirkende Ursache zugeordnet ist, daß alles, was existiert, entweder eine Substanz ist oder

ein Akzidens an einer Substanz, daß dasselbe Etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann, daß es zwischen Bejahung und Verneinung ebensowenig ein Mittleres gibt wie zwischen Sein und Nichtsein usw. Solche allgemeine, mit der Eigenschaft der Wahrheit und Gewißheit ausgestattete Sätze werden, wenn sie nicht aus andern Erkenntnissen abgeleitet sind, als Axiome bezeichnet und als Prinzipien der abgeleiteten Erkenntnisse benützt.

Wegen der Aufgabe der Axiome, Erkenntnissen, die auf sie zurückgeführt werden, Gewißheit zu verleihen, ist bei ihnen die Frage, ob und wie ihre Wahrheit gewiß sei, doppelt wichtig. Jedoch ist nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß keineswegs alle allgemeinen Sätze, auf die sich die Wissenschaften bei ihren Folgerungen und Begründungen berufen und stützen, den Anspruch erheben, die vorhin definierte Natur von Axiomen zu besitzen. Manche von ihnen beanspruchen nämlich gar nicht, Wahrheiten zu sein und Gewißheit zu besitzen. Sie begnügen sich damit, ὑποθέσεις, Grundsetzungen zu sein, d. h. Sätze, die zu keiner sichern Wahrheit in Widerspruch stehen, deren Voraussetzung ferner für bestimmte wissenschaftliche Zwecke wertvoll ist, deren Gewißheit aber nicht jeden Zweifel übersteigt. Sie führen den Namen von Postulaten (αἰτήματα). Manche rechnen z. B. das Kausalprinzip zu den Voraussetzungen dieser Art[1]. Wer das tut, kann metaphysischen Erkenntnissen, die sich auf das Kausalprinzip stützen, keine strenge Gewißheit beilegen. Der Satz von der Konstanz der Energie des Universums oder von der Möglichkeit, alle Inhalte der Welt nach Gattungen, Arten und Unterarten zu ordnen[2], dürfte eine solche Voraussetzung sein. Nicht

[1] So z. B. Aug. Messer in seiner Einführung in die Erkenntnistheorie[2] (Leipzig 1921) S. 43.

[2] Vgl. R. H. Lotze, Mikrokosmus[5] II. Teil 5. B. 4. Kap. (Leipzig 1905) S. 292.

weniger der von Aristoteles viel benützte Satz, daß in der Natur alles zweckmäßig geschehe.

Unter den allgemeinen Sätzen, welche den wissenschaftlichen Erkenntnissen zu Grunde liegen, mag es manche geben, die bloße Voraussetzungen oder Postulate sind. Es fehlen unter ihnen aber auch nicht echte Axiome, also Sätze, deren Inhalt wahr und gewiß ist. Was nun verleiht Axiomen wie dem mathematischen, daß das Ganze größer als der Teil sei, oder dem ontologischen, daß dasselbe nicht zugleich sein und nicht sein kann, oder dem logischen, daß von zwei sich kontradiktorisch zueinander verhaltenden Sätzen notwendig der eine wahr und der andere falsch ist, oder dem ethischen, daß man das Gute tun, das Böse aber lassen müsse, die strenge Gewißheit des Wahrseins, d. h. daß es sich in der Tat so verhalte, wie sie sagen? Dies tut, antworte ich wieder, ihre unmittelbare Evidenz. Es ist unmittelbar evident, daß es in der Tat so ist, wie von diesen Sätzen ausgesagt wird. Was aber ist damit ausgedrückt? Der Logiker muß sich darüber klar sein, daß die Natur der logischen Evidenz keineswegs so offen zu Tage tritt, daß eine falsche Auffassung derselben nicht zu befürchten wäre.

Natorp bemerkt einmal[1], der Schwierigkeit, die letzten Prinzipien der Erkenntnis zu begründen, sei auf keine Weise auszuweichen. „Will man sich auf die Evidenz berufen, so scheint leider nichts so wenig evident zu sein wie die letzten Prinzipien, da um nichts soviel Streit ist." Er selbst findet die Begründung in dem Erweis der Tauglichkeit dieser Prinzipien, „den Aufbau der Erkenntnis in seiner Gesetzmäßigkeit verständlich zu machen". Im wesentlichen die gleiche Auffassung zeigt sich in dem uns schon bekannten Werke von Br. Bauch, „Wahrheit, Wert

[1] Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Leipzig 1910) S. 31.

und Wirklichkeit" (1923). In ihm definiert B. die Grundsätze, auf denen die Erkenntnis beruht, als „die obersten und letzten Grundsetzungen, die nicht wiederum als Folgen von andern abhängig sind" (S. 319). Doch muß die Wissenschaft auch von ihnen eine Begründung fordern. Diese besteht darin, „daß sie als Grundlagen aller Begründung aufgedeckt werden, so daß die Begründung bereits selber sie voraussetzt und sie eine ‚petitio principii' und einen ‚circulus vitiosus' begehen würde, wollte sie sie in dem Sinne einer Begründung unterziehen, daß sie für sie Gründe außer ihnen suchte" (S. 320). Die Begründung der Grundsätze, d. h. ihre „einzig sinnvolle Begründung", liegt also nach B. darin, daß sie als „die Gründe der Möglichkeit der Wissenschaft selbst" aufgedeckt werden, ohne welche „die wirkliche Wissenschaft als Wissenschaft gar nicht möglich wäre" (ebd.). Diese Begründung der Grundsätze wird nun von B. ausdrücklich in Gegensatz gestellt zum Gedanken ihrer „Evidenz". „Im Logischen" — so schreibt er nämlich (S. 319) — „kann es sich nur um unmittelbare oder mittelbare Geltung handeln, nicht aber um bloße Evidenz." Man sieht also, daß die von uns so hoch gestellte Evidenz für einen so bedeutenden Logiker, wie es Br. Bauch ist, logisch keinen Wert hat. Er erkennt ihr nicht die Kraft zu, die Wahrheit eines Satzes objektiv gewiß zu machen. Aber wenn die Evidenz nicht das Mittel hierzu ist, was könnte denn sonst wohl die „unmittelbare Geltung" der Grundsätze verbürgen? Der Satz[1], diese beruhe darauf, daß die Möglichkeit der Wissenschaft von diesen Grundsätzen abhänge, kann nicht das letzte Wort in dieser Sache sein; denn erstens würde daraus noch durchaus nicht die Wahrheit jener Grundsätze folgen, und zweitens wäre zu fragen, wodurch es gewiß sei, daß ohne jene Grundsätze Wissen-

[1] Vgl. auch Goswin Uphues, Erkenntniskritische Logik (Halle 1909) S. 47.

schaft nicht möglich sei. Es wird daher doch wohl gut sein, auf die Evidenz als Gewißheitsquelle nicht so rasch zu verzichten. Nur wird alle Anstrengung darauf zu konzentrieren sein, die wahre Natur der logischen Evidenz ans Licht zu bringen.

§ 4. Die Auffassung der Evidenz als eines Gefühls.

Als „subjektive Evidenz" bezeichnete ich das Bewußtsein des Subjekts von der Evidenz eines Urteils. Für gewisse Logiker ist nun die Evidenz überhaupt nichts anderes als ein bestimmtes Bewußtsein. Von diesem Bewußtsein lassen sie dem zu ihm gehörigen Urteil die Eigenschaft der „Evidenz" und Gewißheit zufließen. Darüber aber, in was für einer Art von Bewußtsein diese „Evidenz" bestehe, sind die Ansichten dieser nur eine „subjektive Evidenz" kennenden Logiker geteilt. Sehr angesehene unter ihnen erblicken in der Evidenz ein Gefühlserlebnis der Seele. Den klassischen Vertreter dieser Auffassung haben wir in Chr. Sigwart. Auf die Frage — so schreibt er[1] —, woran sich objektiv und allgemein gültiges Denken von nur individuell gültigem Denken unterscheiden lasse, gibt es „zuletzt keine andere Antwort als Berufung auf die subjektiv erfahrene Notwendigkeit, auf das innere Gefühl der

[1] Logik I[3] S. 15 f. — Sogar Bolzano beruft sich gegen den Skeptiker Sextus Empiricus auf das Zeugnis des Gefühls. Dieser behauptet, der Beweis, daß etwas wahr sei, setze voraus, daß er selbst wahr sei. Bolzano antwortet: Daß der Beweis wahr sei, wird nicht vorausgesetzt, sondern „zeigt sich erst am Ende..., wenn wir uns durch ihn überzeugt fühlen. Wer also behaupten wollte, daß unser Beweis unrichtig sei, der müßte zeigen, daß er jenes Gefühl der Überzeugung nicht hervorgebracht habe." „Daß ein Beweis wahr sei, bedarf nicht eigens wieder bewiesen zu werden; sondern wofern er es ist, so fühlt sich der Leser durch ihn am Ende überzeugt, und um so inniger überzeugt, je öfter er ihn durchdenkt. Aus dieser Wirkung nun, nicht aber aus einem neuen Beweise, schließt er, daß es ein richtiger Beweis gewesen" (Wissenschaftslehre 1. Bd. [1837] § 33. Neuausgabe 1914 S. 153; vgl. § 43 S. 189 f.).

Evidenz, das einen Teil unseres Denkens begleitet, auf das Bewußtsein, das wir von gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders denken können, als wir denken. Der Glaube an das Recht dieses Gefühls und seine Zuverlässigkeit ist der letzte Ankergrund aller Gewißheit überhaupt; wer dieses nicht anerkennt, für den gibt es keine Wissenschaft, sondern nur zufälliges Meinen." Infolgedessen kann keine Logik „anders verfahren als daß sie sich der Bedingungen bewußt wird, unter denen dieses subjektive Gefühl von Notwendigkeit eintritt, und dieselben auf ihren allgemeinen Ausdruck bringt" (S. 16). Demnach ist nach Sigwart die Evidenz ein gewisse Denkakte der Seele begleitendes Notwendigkeitsgefühl, so denken zu müssen und nicht anders denken zu können. Wir verstehen aber leicht, daß sich nicht alle Erkenntnistheoretiker dabei beruhigen können, in diesem Gefühlserlebnis das Gewißheitskriterium der Wahrheit einer Erkenntnis zu erblicken. Ich zitiere eine Äußerung von A. Döring in seinen „Grundlinien der Logik" (Leipzig 1912). Döring sieht die Grundlage des bewußt geübten oder logischen Denkens in einem unbewußt geübten natürlichen Denken. Das Denken überhaupt besteht ihm in dem teleologischen Verfahren der Verdeutlichung und sachlichen Ordnung der Vorstellungen. An die Stelle nun dieses mit Bewußtsein erstrebten Zweckes tritt im natürlichen Denken „der logische Instinkt, und an Stelle der Einsicht in die teleologische Notwendigkeit, d. h. Zweckgemäßheit der angewandten Mittel, tritt ein instinktives Gefühl für die Zweckgemäßheit des Verfahrens, das sich als Gefühl der Evidenz geltend macht. Denn nichts anderes ist dies gepriesene Evidenzgefühl als das instinktive Innewerden des Umstandes, daß das stattfindende Verfahren einem bedeutsamen Zwecke... gerecht wird. Für eine wissenschaftliche Logik freilich gibt es kein größeres Armutszeugnis, als wenn sie, wie tat-

sächlich auch noch heute durchweg geschieht, bei diesem unbegreiflichen, mysteriösen Evidenzgefühl als letzter Instanz für die Normen der Logik stehen bleibt" (S. 115).

In der Tat muß die Erkenntnistheorie gegen das von Sigwart zum letzten Wahrheitskriterium erhobene Evidenzgefühl die schwersten Bedenken geltend machen. Das Wesentliche der Gefühle ist, daß sie Zuständlichkeiten und Stellungnahmen des psychischen Subjekts spiegeln. Wie sollte sich da auf die Evidenzgefühle die Allgemeingültigkeit jenes Erkennens, bei dem sie auftreten, gründen lassen! Zwar bemerkt Raoul Richter[1], das als Anzeichen der Wahrheit auftretende Gefühl sei völlig eigenartig, unausrottbar, und zeige sich „in jedem geistig gesunden Menschen". Als Wahrheitskriterium werde also „die unüberwindbare und notwendige Zustimmung aller, d. h. jedes beliebigen Menschen gefordert; dies ist kein Entscheid durch die Majorität, sondern durch die allgemeinmenschliche geistige Organisation". Wie aber will man anders feststellen, ob ein gewisses Evidenzgefühl auf der allgemeinmenschlichen geistigen Organisation beruhe, als dadurch, daß man es aus den Beobachtungen verschiedener Menschen induktiv ableitet? Dadurch weiß man aber nie sicher, ob in der Tat alle Menschen gegenüber denselben allgemeinen Sätzen das gleiche Evidenzgefühl erleben. Aber selbst dann, wenn man berechtigt wäre, dies anzunehmen, und also urteilen dürfte, daß es sich, wo das Evidenzgefühl spricht, um eine Denknotwendigkeit unserer geistigen Organisation und Natur handle, so ergäbe sich daraus doch keineswegs die Wahrheit der Axiome. Es müßte vielmehr immer noch als möglich gelten, daß für anders organisierte geistige Wesen als wir diese Axiome falsch wären[2]. In

[1] Der Skeptizismus in der Philosophie I (Leipzig 1904) S. 153 u. 211.
[2] Dies wird ausdrücklich eingeräumt z. B. von B. Erdmann, Logik I² S. 532.

der Tat weiß denn auch Sigwart das Wahrheitskriterium des Evidenzgefühls nicht anders zu legitimieren als durch die Aufforderung, an dasselbe zu glauben. Wird aber dadurch nicht zuletzt alles menschliche Wissen überhaupt zu einer bloßen δόξα, um mit Plato zu sprechen? Hinzuweisen ist auch auf die Tatsache, daß nicht selten die Gedanken und Annahmen, bei denen die verschiedenen Menschen Gewißheit fühlen, sich untereinander widersprechen. Bei welchem dieser Menschen ist nun das Evidenzgefühl logisch berechtigt? An welchem Kriterium läßt sich das entscheiden? Etwa auch wieder mittels einer „Evidenz"? Ist es z. B. eine berechtigte Evidenz, daß das echt oder berechtigt Evidente ausnahmlos von allen Menschen als evident gefühlt sein muß, und daß, wenn ein Evidenzgefühl nicht in allen Menschen sich einstellt, es dann nicht berechtigt ist? Man bedenke auch noch dies, daß die Beglaubigung einer Erkenntnis, z. B. des Widerspruchsprinzips oder des Kausalprinzips, durch das Erlebnis eines sie begleitenden Evidenzgefühls in jedem Fall nur eine blinde und äußerliche ist. Sie gewährt keinen Einblick in die Wahrheit der betreffenden Erkenntnis, sondern gestattet bestenfalls zu sagen: „Diese Erkenntnis muß wahr sein; denn ich fühle die Notwendigkeit, so und nicht anders denken zu müssen." Das ist das genaue Gegenteil von einem Anerkennen der Axiome darum, weil man sie versteht und begreift. Wir mögen daher die Sache drehen und wenden, wie wir wollen, mit irgend einer bloß gefühlsmäßigen Legitimierung der Wahrheit und der Axiome kann sich die Erkenntnistheorie nicht zufrieden geben.

§ 5. Evidenz aufgefaßt als Ausdruck der Organisation und Natur der Seele.

Bei andern Erkenntnistheoretikern findet sich, auch ohne direkte Klassifizierung der Evidenz als eines Gefühls, doch

eine ausgesprochen psychologisierende Bestimmung ihrer Natur. Als Beispiele dieser Auffassung können uns B. Erdmann und Joh. Volkelt dienen. Den allgemeinsten formalen Grundsatz unseres gegenständlichen Vorstellens findet Erdmann in dem „Satz der Identität": „Jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch." Dieser Satz ist eines Beweises weder bedürftig noch fähig. „Zureichende Begründung kann ihm nur durch die Evidenz zuteil werden, mit der jeder Versuch, ihn aufzuheben, d. h. zu verneinen, sich als denkwidrig, also unmöglich ergibt."[1] Darum bezeichnet Erdmann diesen Grundsatz auch als „unmittelbar einleuchtend" und behauptet, daß die „unmittelbare Evidenz" desselben „sich in jedem Versuch der Prüfung ohne weiteres bewährt" (S. 244). Die gleichen Verhältnisse findet Erdmann bei den übrigen Denkgesetzen und den Urteilen der reinen Mathematik und Geometrie. Für sie alle ist „der zureichende Grund die unmittelbare innere Evidenz, die sich in der Unmöglichkeit findet, die Bedingungen unseres Denkens zu verneinen" (S. 416). Diese „innere Evidenz" eines Urteils besteht somit „in der Wahrnehmung, daß das entsprechende verneinende Urteil undenkbar sei" (S. 419). Was B. Erdmann als „unmittelbare innere Evidenz" der Axiome bezeichnet, ist somit die beim Versuch, ihren Inhalt zu verneinen, gemachte innere Wahrnehmung, daß es uns unmöglich ist, diese Verneinung auszuführen. Demgegenüber ist es bemerkenswert, daß keineswegs von allen Seiten die von Erdmann behauptete Undenkbarkeit zugestanden wird. So sagt z. B. St. Witasek, daß wir das Gegenteil dieser Sätze zwar denken, aber nicht glauben können[2].

Das unbefriedigendste Moment an Erdmanns Auffassung der unmittelbaren Evidenz als der Wahrnehmung unseres

[1] Logik I[2] (Halle 1907) S. 243 f.
[2] Grundlinien der Psychologie (Leipzig 1908) S. 285.

Unvermögens, das Gegenteil des betreffenden Satzes denken zu können, ist dies, daß dadurch diese Axiome zu Sätzen werden über psychische Denknotwendigkeiten der menschlichen Seele. Diese Sätze unterrichten uns also hiernach nicht sowohl über objektive Sachverhalte der vorgestellten Gegenstände selbst, als vielmehr über subjektive Notwendigkeiten unserer seelischen Organisation. Sie können infolgedessen gar nicht wahrhaft Erkenntnis begründen, wofern Erkenntnis im Erfassen der objektiven Sachverhalte des Seins besteht. Daß ferner auf dem Standpunkt Erdmanns auch durch die sicherste Evidenz der apodiktisch ausgesprochenen Grundsätze doch keine strenge Allgemeingültigkeit dieser Grundsätze und der auf sie gestützten Erkenntnisse gewährleistet werden kann, sondern höchstenfalls Gültigkeit für die Spezies „homo sapiens", ist von Erdmann selbst mit aller Deutlichkeit und Offenheit ausgesprochen worden. Gemessen an diesen Schwächen bedeutet die Auffassung, die Johannes Volkelt von der Evidenz hat, einen unfraglichen Fortschritt, wenn er auch für die erkenntnistheoretische Kritik noch nicht ausreichend ist.

Volkelt unterscheidet zwei wesensverschiedene Quellen unserer Gewißheit[1]. Die erste ist die Selbstgewißheit des Bewußtseins von seinen Inhalten und Formen. Die zweite „ist die Denknotwendigkeit, die Gewißheit des logischen Zwanges, das sachliche Notwendigkeitsbewußtsein" (S. 3). Diese letztere Gewißheitsquelle sucht Volkelt darauf einerseits genauer zu beschreiben und anderseits zu legitimieren. Hierbei zeigt sich, daß er in ihr die Empfindung eines von der vorgestellten Sache ausgeübten Zwanges sieht, diese so und nicht anders zu denken. „Überaus oft finde ich mich gewissen Vorstellungsverknüpfungen gegenüber in

[1] Die Quellen der menschlichen Gewißheit (München 1906).

einer folgendermaßen gearteten Zwangslage: ich muß dieser Vorstellungsverknüpfung beipflichten, weil ich sie um der Natur der Sache willen, um die es sich in ihr handelt, als richtig anerkennen muß. Diese bestimmte Vorstellungsverbindung drängt sich mir als sachlich notwendig auf. Es steht nicht in meinem Belieben, diese bestimmten Vorstellungsinhalte anders zu verbinden und der hier vorliegenden Verbindung meine Zustimmung zu versagen" (S. 25). Das, worauf Volkelt den Nachdruck legt, ist dies, daß der in Frage kommende Denkzwang dem Subjekt von der Sache selbst, d. h. von der im Bewußtsein ergriffenen Vorstellungsverknüpfung auferlegt wird, und dadurch eine objektive, nicht eine bloß subjektive Notwendigkeit ist. Damit ist von ihm sicher ein richtiges Moment der Evidenz und logischen Gewißheit bezeichnet. Die Frage ist nur, in welcher Form dasselbe sich im Subjekt geltend macht. Auf diese Frage aber finde ich keine hinreichend klare Antwort bei Volkelt. Er betont wiederholt den Unterschied dieses „Gefühls sachlicher Notwendigkeit" von andern Fällen psychologischer Vorstellungsnötigung. Dort seien wir uns bewußt, daß unsere Gewißheit „einen überindividuellen, objektiven, sachlichen Charakter" habe, indem die Notwendigkeit uns durch die Sache selbst auferlegt werde (S. 26 ff.). Allein Volkelt gibt uns gar kein Kriterium an die Hand, mit dessen Hilfe sich klar und deutlich unterscheiden ließe, ob ein bei einer Vorstellungsverknüpfung erlebtes Notwendigkeitsbewußtsein von uns mit Recht oder Unrecht für eine Wirkung der objektiv und sachlich bestehenden Verknüpfung der Vorstellungsinhalte gehalten werde. Man vergegenwärtige sich die Bedeutung dieser Frage am Beispiel des Kausalprinzips, daß alles was entsteht, durch eine Ursache entstehe.

Noch deutlicher treten die Anschauungen Volkelts in seinen weiteren Ausführungen hervor. In jedem Urteil, das

sich auf das Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit gründet, greift das Subjekt über sein Bewußtsein hinaus und behauptet etwas von ihm nicht Erfahrenes, Transsubjektives, das von ihm Erfahrene Ergänzendes (S. 29 f.). Er entnimmt nun aus der Erkenntnistheorie von E. Dürr den Einwand, durch das in diesen Fällen erlebte Bewußtsein sachlicher Notwendigkeit sei das Recht auf diesen Anspruch, sachlich zu gelten, nicht garantiert. Auf diesen naheliegenden Einwand weiß nun Volkelt nur folgendes zu erwidern: „Nicht dies will ich feststellen, daß wir mit gewissen Vorstellungen einen Anspruch auf Erkenntnis von Transsubjektivem erheben, sondern meine Darlegungen haben den Sinn, daß in diesem Anspruch die Gewißheit liegt: es sei unmöglich, dem Anspruch keinen Glauben zu schenken, ihm sein Recht abzusprechen. Diese Rechtmäßigkeit des Anspruches läßt sich nun freilich nicht beweisen; dies unternehmen zu wollen, wäre ein Unding. Der Erkenntnistheoretiker kann nichts weiter tun, als daß er dazu auffordert, die Gewißheit, die uns zu transsubjektiv gültigen Annahmen treibt, mit Hingabe zu erleben und auf das darin Erlebte genau zu achten. Mir ... kommt hierbei das Stehen unter einer überpersönlichen Notwendigkeit ... so unabweislich und unwiderstehlich zum Bewußtsein, daß mir mit dem Entstehen des Anspruchs auf transsubjektive Gültigkeit zugleich auch die Rechtmäßigkeit dieses Anspruchs gewiß ist“ (S. 32 f.). Die so in mir entstandene Gewißheit ist „logische Gewißheit“, weil sie „von solchem Zwange ist, daß ich überzeugt bin, Widersinniges zu begehen, wenn ich ihr nicht gehorchte“; ich würde meine Vernunft preisgeben (S. 33). Alle diese Beteuerungen Volkelts reichen jedoch nicht aus, uns sachlich zu befriedigen; denn Evidenz und Gewißheit bleiben doch nach ihm in Zwangsgefühlen und dem Glauben an ihre objektive Geltung gefangen. Daß dieser Glaube in der Tat berechtigt sei und uns zur

sicheren Erkenntnis der objektiven Wahrheit führe, ist von ihm durch nichts zur Gewißheit gebracht worden.

§ 6. Evidenz als ein psychisches Urphänomen.

Eine große Rolle spielt die Evidenz in den Lehren der österreichischen Psychologenschule. Den Grund wie zu dieser Schule so zu ihrer Betonung und Deutung der Evidenz hat Franz Brentano gelegt. In seiner so einflußreich gewordenen „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ (Leipzig 1874) erörtert Brentano zunächst eingehend das Problem, durch was sich die psychischen von den physischen Phänomenen unterscheiden. Er findet für jene vor allem die intentionale Bezogenheit auf ein Objekt charakteristisch. Dazu tritt nach ihm „die Eigentümlichkeit, daß sie nur in innerem Bewußtsein wahrgenommen werden, während bei den physischen nur äußere Wahrnehmung möglich ist“ (S. 118). Brentano knüpft selbst hieran den Einwand, es erscheine naturgemäß, die innere Wahrnehmung durch die Angabe zu definieren, daß sie die Wahrnehmung der psychischen Erscheinungen sei, während die äußere Wahrnehmung jene Wahrnehmung sei, durch welche die physischen Erscheinungen wahrgenommen werden. Statt dessen bestimme er aber umgekehrt den Begriff des Psychischen dadurch, daß es das Feld jener Phänomene sei, welche durch die innere und nicht durch die äußere Wahrnehmung vorgestellt werden. Diese Umkehr der üblichen Definition ist für Brentano nur dadurch logisch möglich,, daß er der Ansicht ist, die sogenannte innere Wahrnehmung unterscheide sich durch ein an ihr unmittelbar zu bemerkendes Kennzeichen von jener zweiten Art unserer Wahrnehmung, die wir als „äußere“ Wahrnehmung bezeichnen. Und dieses der sogenannten innern Wahrnehmung im Unterschied von der äußern unmittelbar anhaftende Merkmal ist ihm nun ihre Evidenz.

Was die innere Wahrnehmung als solche auszeichnet, das ist, schreibt er, „jene unmittelbare, untrügliche Evidenz, die unter allen Erkenntnissen der Erfahrungsgegenstände ihr allein zukommt"; damit ist von uns gesagt, daß die Wahrnehmung der psychischen, nicht aber die der physischen Phänomene „unmittelbar evident sei" (S. 119). Eine Erklärung, was wir uns unter dieser Evidenz zu denken haben, gibt Brentano nicht. Sie ist ihm einfach ein besonderes Urerlebnis, das einem gewissen Teil unserer Wahrnehmungen anhaftet und ihn charakterisiert. Aus dieser Anschauung heraus verwirft er es als einen Irrtum zu glauben, „den Ton mit derselben Evidenz wahrzunehmen wie das Hören" (S. 161). Ebenso verwirft er die Forderung eines Beweises für die Untrüglichkeit der innern Wahrnehmung. Die Richtigkeit der innern Wahrnehmung ist vielmehr „unmittelbar evident; und wer skeptisch diese letzte Grundlage der Erkenntnis antasten wollte, der würde keine andere mehr finden, um ein Gebäude des Wissens darauf zu errichten" (S. 184). Das Einzige daher, was nötig ist, ist der Entwurf „einer Theorie über das Verhältnis dieser Wahrnehmung zu ihrem Objekte, welche mit ihrer unmittelbaren Evidenz vereinbar ist" (S. 184). Diese Theorie kommt darauf hinaus, daß in der innern Wahrnehmung der psychische Akt des Wahrnehmens, z. B. des Hörens, und die Wahrnehmung desselben eins sind (S. 185).

Brentanos Auffassung der Evidenz ist ebenso wie seine eigenartige Theorie des Urteils als eines psychischen Uraktes der Anerkennung von Vorstellungen zur Grundlage der sogenannten österreichischen Schule geworden[1]. Für

[1] Eine Verteidigung von Brentanos Theorie der innern Wahrnehmung unternimmt Hugo Bergmann in den „Untersuchungen zum Problem der Evidenz der innern Wahrnehmung" (Halle 1908). Ihr huldigt namentlich auch Alexius Meinong; vgl. darüber und über Meinongs Evidenztheorie L. Nelson, Über das sogenannte Erkenntnisproblem (Göttingen 1908) Kap. IV S. 479 ff.

alle dieser Schule Zugehörigen bezeichnet „Evidenz" eine besondere unmittelbar erlebte Eigenschaft, durch welche sich ein Teil der Urteile von den übrigen Urteilen im Bewußtsein unterscheidet. Mit dem ganz gewissen Ja, das wir bei einigen Urteilen sprechen, kommen wir, schreibt Stephan Witasek[1], „auf eine neue Eigenschaft der Urteile, eine Eigenschaft, die freilich nicht allen zukommt, aber doch an vielen sehr deutlich zu erkennen ist: die Evidenz" (S. 285). Dieser Unterschied unter den Urteilen „besteht darin, daß die einen eine mehr oder weniger unmittelbare Einsicht und Gewähr für ihre Richtigkeit mit sich bringen, die andern nicht; daß wir uns bei den einen unbedingter als bei den andern berechtigt fühlen, so zu urteilen. Es ist ein Moment, das wir in manchen Urteilen als vorhanden verspüren, in andern nicht, eine Eigenschaft des Urteilsaktes" (ebd.). Es ist diese Evidenz teils eine solche der Gewißheit teils eine solche der Wahrscheinlichkeit (S. 286). Im Rahmen der Logik hat namentlich Alois Höfler diese Anschauungen zu verwerten gesucht[2]. Als evidente bezeichnet er jene Urteile, die auf Grund der Vergegenwärtigung des Sinnes ihrer Vorstellungen uns einleuchten oder von uns mit Einsicht (Evidenz) gefällt werden (§ 11). Doch kommt er mit dieser Bestimmung über Brentano und Witasek nicht hinaus; denn er beschreibt diese „Evidenz" als „eine Eigenschaft, welche manchen Urteilen zukommt und von dem mit Evidenz Urteilenden selbst an seinem Urteil unmittelbar wahrgenommen werden kann" (§ 51). Wer behaupten wollte, die Wahrheit der Urteile sei zwar von uns erkennbar, aber nicht an dem Vorhandensein einer an ihnen innerlich wahrnehmbaren Eigenschaft,

[1] Grundlinien der Psychologie (Leipzig 1908). Vgl. auch Clem. Kreibig, Die intellektuellen Funktionen (Wien 1909) S. 139 145 206.

[2] Grundlehren der Logik[3] (Wien 1904, 5. Aufl 1917). Der Anschluß an Brentanos Theorie der innern Wahrnehmung deutlich in § 54.

die man „Evidenz" nennen könne, „würde es unbegreiflich machen, woran man die erlangte Erkenntnis als solche erkennt und vom blinden Meinen und vom Irrtum unterscheidet, wenn nicht eben an der Evidenz" (ebd.). Blinde, gewohnheitsmäßige und irrige Urteile sind evidenzlos. Evidenz ist aber, dieser Punkt verdient Beachtung, nicht dasselbe wie Gewißheit; denn es gibt Gewißheit ohne Evidenz und anderseits eine Evidenz nicht nur der Gewißheit, sondern auch der Wahrscheinlichkeit. Unter der letzteren versteht Höfler „nichts anderes als die Eigenschaft, durch die sich ‚berechtigte Vermutungen' im Gegensatz zu blindlings aufgestellten auszeichnen" (§ 53). Darum definiert Höfler Wissen als „evidentes, gewisses Urteilen" (ebd.).

Über die Auffassung der Evidenz in der Brentano-Schule braucht man nicht viele Worte zu verlieren. Diese Evidenz soll zwar objektive Wahrheit sichern. Sie wird aber in einer Weise aufgefaßt, daß dieses Ziel durch sie nicht erreichbar ist. Den Grund hat richtig Moritz Schlick gesehen, indem er schreibt[1]: „Gewiß geschieht die Feststellung der Wahrheit durch irgend welche Bewußtseinsdaten. . . . Unmöglich aber läßt sich die Lehre aufrechterhalten, daß es ein spezifisches, unreduzierbares Evidenzerlebnis gebe, dessen Vorhandensein das ausreichende Kriterium und untrügliche Kennzeichen der Wahrheit ausmache. Dies wird erwiesen durch die Erfahrungstatsache, daß ein Evidenzerlebnis sich auch bei notorisch falschen Urteilen einstellt." In Bezug auf den letzten Punkt möchte ich als Beispiel auf die Tatsache hinweisen, daß sehr vielen Menschen der Gedanke der unabhängigen (realen) Existenz der von ihnen durch ihre Sinne wahrgenommenen Gegenständlichkeiten durchaus evident und gewiß erscheint. Und

[1] Allgemeine Erkenntnislehre[2] (Berlin 1925) S. 136.

doch sehen nicht nur die Idealisten, sondern auch die kritischen Realisten in diesem Gedanken einen Irrtum. Man wird aufseiten der Brentano-Schule selbstverständlich einwerfen, in diesem Falle liege keine echte Evidenz, d. h. keine solche Evidenz vor, welche die Gewißheit rechtfertige, daß die in Frage kommende „evidente" Vorstellung der Realexistenz des Wahrgenommenen wahr sei. Daß dies richtig ist, bezweifle ich nicht. Aber ich frage, woran wir so, wie Brentano die Evidenz auslegt, die berechtigte oder echte Evidenz von der unberechtigten oder unechten Evidenz unterscheiden könnten. Für Brentano ist ja Evidenz nichts anderes als ein nicht weiter erklärbares, d. h. auf nichts, das als Inhalt im Bewußtsein gegeben, zurückführbares Bewußtseinsphänomen. Nun will ich nicht leugnen, daß der Ausdruck Evidenz, sofern er ein Moment bedeutet, durch welches das erkennende Subjekt der Wahrheit seiner Erkenntnisse gewiß wird, d. h. die sogenannte „subjektive Evidenz", ein bestimmtes vom erkennenden Subjekt gehabtes Bewußtsein bezeichnet. Aber mit der Abstempelung dieses Evidenzbewußtseins als eines Urphänomens ist doch nichts gegeben, was imstande wäre, den Anspruch dieses Phänomens, die Wahrheit des Erkannten zu sichern, zu einem legitimen zu machen. Ebendarum fehlt auch auf dieser Grundlage ein Kriterium, echte und unechte Evidenz voneinander zu unterscheiden.

Noch radikaler läßt sich an der Evidenztheorie Brentanos Kritik üben, wenn man leugnet, daß die Evidenz überhaupt ein Etwas sei, das dem Subjekt angehöre. Eine solche Leugnung spricht z. B. Konst. Gutberlet aus[1]: „Die Evidenz ist keine Eigenschaft der Erkenntnis nach ihrer subjektiven Seite, sondern sie bestimmt die objektive Seite derselben: das Erkannte, die erkannte Wahrheit.

[1] Logik und Erkenntnistheorie[3] (Münster 1909) S. 301.

Denn unmöglich kann man sagen: Ich bin evident, mein Verstand, mein Urteilen ist evident.“ Allein man könnte fortfahren, daß sich jedoch sehr gut sagen lasse: „Mir ist das und das evident“, und daß, wenn man einen gewissen Satz als einen evidenten bezeichnet, man damit sagen wolle, daß er uns evident sei und für jedermann evident sein könne. So richtig es ist, daß die Evidenz ein objektives Fundament hat, so wenig läßt sich doch ihr Sinn und Wesen auf eine rein objektive Eigenschaft gewisser Urteilsinhalte beschränken. Vielmehr gehört zum Wesen der Evidenz das Sichtbarsein der Wahrheit jener Urteile, denen eben die Evidenz eignet, und entspricht ihr konsequent auch eine besondere Form des Bewußtseins von diesen Urteilen: nämlich die Form des unmittelbaren geistigen Sehens der in den evidenten Urteilen ausgesagten Sachverhalte. Nicht das also haben wir an Brentanos Theorie zu beanstanden, daß sie die Evidenz mit gewissen Akten des erkennenden Subjekts in Verbindung bringt, sondern allein dies, daß sie den evidenten Bewußtseinsakt ganz unzulänglich bestimmt. Man hat die Evidenz des Erkenntnisaktes nicht in einer für die Logik brauchbaren Weise bestimmt, wenn man sie zu einem ursprünglichen und aus nichts ableitbaren Bewußtseinsphänomen macht. Soll sie vielmehr ein die Wahrheit des erkannten Sachverhalts wirklich garantierendes Phänomen sein, so muß man sie am Erkenntnisakt als ein Moment desselben aufweisen, das durch seine Eigenart dem Subjekt dieses Erkenntnisaktes die Berechtigung nimmt, am Zutreffen des vorgestellten Sachverhalts zu zweifeln, das ihm also mit andern Worten auf eine Weise die Gewißheit vom Bestehen dieses Sachverhalts gibt, daß es sein Fürwahrhalten desselben begreift und gegen alle Zweifel zu begründen vermag.

§ 7. Die augustinische Auffassung der Evidenz als einleuchtender Klarheit.

Die Frage nach der Natur der Evidenz hat sich uns als die Frage nach jenem Moment der Erkenntnis eines Sachverhalts herausgestellt, durch welches das Subjekt dieser Erkenntnis die berechtigte, weil von ihm zureichend begründbare Gewißheit vom Zutreffen des von ihm erkannten Sachverhalts empfängt. Was aber ist dies für ein Moment? Auf diese Frage geben viele in verschiedenen Wendungen die Antwort: Dieses Moment liegt in der einleuchtenden Klarheit des evidenten Satzes. So beschreibt z. B. Peter Vogt folgendermaßen die Evidenz[1]: „Das Objekt muß sich erschließen, muß sich in rechtem Lichte zeigen. Der vonseiten des Objekts zur Erreichung der Gewißheit mitwirkende Faktor ist also nichts anderes als die Klarheit selbst, mit welcher die Übereinstimmung, d. h. die logische Wahrheit sich kundgibt. Das liegt ja im Charakter der Wahrheit, daß sie sich auch offenbart.... Das ist die bekannte objektive Evidenz, in welcher die Wahrheit selbst erstrahlt. Ein deutlicher Einblick wird nur bei einem klaren Hervorleuchten der Wahrheit zustande kommen. Nicht mit Unrecht spricht man deshalb von einem gewissen Lichtglanz der Wahrheit, der sich die Zustimmung des Geistes erzwingt (‚fulgor quidam veritatis assensum mentis rapiens‘).“ Aug. Messer charakterisiert die Evidenz der denknotwendigen Axiome mit den Worten[2]: Die von uns gegenüber diesen Sätzen erlebte Notwendigkeit ist „keine blinde, kein von irgend einer geheimnisvollen Macht auf uns ausgeübter Zwang, sondern etwas ganz Einleuchtendes, Klares, Evidentes, mit den Denkinhalten bzw. Denkgegenständen selbst Gegebenes“. Wenn wir den

[1] Stundenbilder der philosophischen Propädeutik II (Freiburg i. Br. 1909) S. 18.

[2] Einführung in die Erkenntnistheorie[2] (Leipzig 1921) S. 39 f.

historischen Ursprüngen dieser Charakterisierung der Evidenz durch die Vorstellungen der Klarheit und des Einleuchtens der erkannten Gegenstände nachgehen, dann stoßen wir auf Anschauungen des Neuplatonismus und des Augustinismus. Widmen wir also diesen Anschauungen unsere Aufmerksamkeit[1].

Das inbrünstig erstrebte und immer wieder betonte Ziel Augustins ist das sichere Finden der unverfälschten Wahrheit. Den Weg zu ihr wiesen ihm die Heilige Schrift, die Lehre der Kirche und die Philosophie. Die letztere in der Form, wie er sie in seinem einunddreißigsten Lebensjahre in den neuplatonischen Spekulationen der Enneaden Plotins kennen lernte. Von zweierlei falschen Vorstellungen befreite ihn der Neuplatonismus: von der Auffassung der geistigen Wesen als eines von den körperlichen Dingen bloß durch größere Feinheit und Macht verschiedenen Etwas und von der Auffassung der Sünde und des Übels als eines positiven Seins. In beidem war Augustin ursprünglich den Manichäern gefolgt. Jetzt lernte er von den „Platonikern", daß das Geistige etwas wesenhaft anderes und Höheres sei als das Materielle, und daß Sünde und Übel nur in einem Mangel bestehen. Aber noch mehr fand er im Neuplatonismus. Er las bei Plotin, daß zwischen Gott und der Welt samt dem Menschen der Nus mit den in ihm enthaltenen Ideen vermittle, indem er das Prinzip alles Seins und Erkennens sei, selbst aber seinen Ursprung in Gott habe. Am nachhaltigsten wirkte auf Augustin die neuplatonische Vorstellung von der Lichtnatur des Nus und

[1] Vgl. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart (Münster i. W. 1923). Derselbe, Erkenntnistheorie (Münster i. W. 1922) Kap. V § 1. Mart. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas v. Aquin (Münster i. W. 1924). Charles Boyer, L'idée de vérité dans la philos. de St. Augustin (Paris 1921). Bern. Kälin, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus (Sarnen 1920).

der Ideen ein. Sie traf mit zahlreichen Aussprüchen der Heiligen Schrift zusammen, in denen Gott als das Licht bezeichnet wird, das in der Welt und den Menschen leuchtet. Augustin hat alle diese Gedanken ins Christliche umgebildet. Der Nus ist ihm die zweite Person in der Gottheit und als solche Gott selbst. Dieser Gott nun ist für ihn wesenhaft Licht: nicht das sinnliche Licht, das den Tag erhellt. Dieses Licht ist vielmehr nur eine Wirkung und ein Abglanz des ewigen, immateriellen und unendlichen Lichtes, das Gott selbst ist. Wenn Augustin mit dem Neuplatonismus Gott als Licht auffaßt, so werden beide dabei von dem Gedanken geleitet, daß Gott zum Universum und namentlich zu den geistigen Wesen und den menschlichen Seelen aufs vollkommenste in jenem Verhältnis des allseitigen Prinzips steht, das uns die äußere Erfahrung zwischen der Sonne und den irdischen Dingen zeigt. Wie letztere das Prinzip ist, das durch das von ihm ausströmende sinnfällige Licht den Dingen Werden, Sein, Leben und Sichtbarkeit, Menschen und Tieren außerdem das Auge, das Sehvermögen und das Sehen verleiht, so ist Gott das Prinzip, das durch die in ihm enthaltenen geistigen Ideen das Vorbild alles Seins ist und ihm dadurch Erkennbarkeit verleiht, das ferner durch seine Kraft diesem Sein Wirklichkeit gibt, unter diesem Sein die geistigen Wesen und die menschlichen Seelen mit der Fähigkeit der Erkenntnis der unsinnlichen Wesenheiten ausstattet und in diesem Erkenntnisvermögen derselben behufs aktuellen Erkennens die ewigen Ideen des wesenhaften Seins widerscheinen läßt. Darum eben ist Gott wahrhaft das Licht der Geister. Er gibt ihnen das dauernde Vermögen der Erkenntnis und erfüllt dieses mit der Vorstellung der in seinen Ideen vorgebildeten allgemeinen Naturen des idealen und realen Seins, und ermöglicht ihnen dadurch das, was innerhalb der Welt der Erfahrung durch Nachbildung jener Ideen

Erkennbarkeit besitzt, gemäß seiner wahren Natur zu erfassen. Ganz bezeichnend ist in dieser Hinsicht, was Augustinus von unserer Erkenntnis der Natur der menschlichen Seele schreibt[1]: Non „oculis corporeis multas mentes videndo per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam; sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat."

Warum und in welchem Sinne Augustinus Gott als Licht und das durch ihn bewirkte Einsenken der Vorstellungen der ewigen Wesenheiten in den menschlichen Intellekt als ein Hineinstrahlen der ewigen Ideen in diesen auffaßt, dürfte aus dem Gesagten völlig klar geworden sein. Gottes Verhältnis zum Sein der Dinge und zur intellektuellen Erkennbarkeit der Wahrheiten ist in wesenhafter, urbildlicher und ursächlicher Form eben das, wodurch Natur und Wirken des sinnfälligen Lichtes gekennzeichnet ist. Nachdem uns dies klar geworden, haben wir uns zu fragen, welche Wahrheiten Augustinus unsern Geist in dieser Weise erkennen läßt, und womit er es begründet, daß er ihre Erkenntnis auf Gott zurückführt.

Meine erste Frage ist, von welchen Wahrheiten, die wir mit Gewißheit erkennen, Augustin annimmt, daß sie auf die göttliche Erleuchtung unseres Geistes zurückgehen. Ich antworte: Augustinus hat alle jene Wahrheiten im Auge, deren Bewußtsein den Besitz unsinnlicher Erkenntnisinhalte in unserer Seele zur Grundlage hat. Seine Auffassung in dieser Sache ist nämlich bestimmt durch den wesenhaften Unterschied seiner Erkenntnislehre von der aristotelischen. Bei ihm finden wir wie bei Aristoteles die Lehre, daß unsere sinnliche und

[1] De trin. IX cap. 6 n. 9.

geistige Erkenntnis der realen und idealen Gegenstände durch species, die in der Seele sind, vermittelt wird. Beide lehren auch dies, daß in unserer Seele die intelligiblen species von den sinnfälligen species wesenhaft verschieden sind wie das Unsichtbare vom Sichtbaren. Während aber Aristoteles, getragen von seiner Auffassung der substanzialen Einheit von Leib und Seele im Menschen, aus dieser Wesensverschiedenheit der beiden Arten der species keineswegs folgert, daß die Begriffe des Geistigen oder die intelligiblen species *nicht* ihren Ursprung in den Gegebenheiten der Sinne haben könnten, zieht Augustinus, dem die aristotelische Lehre nicht bekannt war, diese entscheidungsvolle Folgerung. Sie ist verständlich. Wie nämlich die sinnlichen und geistigen Erkenntnisbilder unserer Seele nicht bloß graduell, nicht bloß durch Undeutlichkeit (Verworrenheit) und Deutlichkeit („distinctio"), sondern durch ihre wesenhafte Andersartigkeit voneinander verschieden sind, so ist auch das durch sie abgebildete Gegenständliche von ganz verschiedenem Wesen. Wie sollte es da möglich sein, aus dem Sinnlichen mittels einer Abstraktion Unsinnliches, d. h. das *ganz Andere* zu gewinnen? Und so schreibt einmal Augustinus[1]: „Wenn ich höre, daß es die drei Grundfragen nach dem Dasein, dem Wesen und der Beschaffenheit gebe, so besitze ich allerdings die Wortbilder dieser Ausdrücke und weiß auch, daß sie als Geräusche durch die Lüfte hindurchgegangen sind und jetzt nicht mehr existieren. Die durch diese Worte bezeichneten Bedeutungen selbst aber (‚res vero ipsas, quae illis significantur sonis') habe ich mit keinem körperlichen Sinn berührt, habe sie auch nirgendwo erblickt außer in meiner Seele, und habe in meinem Gedächtnis nicht Bilder von ihnen (‚imagines earum'), sondern sie selbst niedergelegt.

[1] Conf. X cap. 10 n. 17.

Mögen sie also, wenn sie es können, sagen, woher sie ihren Eingang in mich gefunden haben (‚quae, unde ad me intraverint, dicant, si possunt').“ In der Tat ist dies für Augustin notwendig die Frage, die sich ihm aus seiner Ansicht aufdrängen muß, daß unsere Kenntnisse des Unsinnlichen nicht aus der Wahrnehmung des Sinnlichen entsprungen sein können.

Woher die „species intelligibiles“ unserer Seele? Sind sie ihr angeboren? Eine Zeit lang glaubte dies Augustin mit Plato. Aber bald kam er zu einer andern Lösung des bedeutungsvollen Problems. Ihn interessierte die Frage namentlich im Zusammenhang mit der Frage des Platonischen Menon, auf was der Unterricht des Schülers durch den Lehrer und das richtige Antworten des nach etwas ihm bis dahin Unbekannten Gefragten beruhe. „Die Tatsache“ — so lesen wir in den „Retractationes“ (I cap. 4 n. 4) —, „daß in einigen Wissenschaften solche, die sie noch nicht kennen, doch, wenn sie gut gefragt werden, Wahres antworten, hat ihren Grund wahrscheinlicher darin, daß das Licht der ewigen Vernunft ihnen gegenwärtig ist, in welchem sie, soweit sie es fassen können, diese unveränderlichen Wahrheiten erblicken, als daß sie ihn darin hätte, daß jene diese Wahrheiten einstmals kennen lernten und wieder vergessen haben, wie dies Plato oder den Platonikern schien.“ Sodann vergleicht Augustin in seinem Dialog „De magistro“ den menschlichen Lehrer mit dem göttlichen Lehrer. Jener bringt dem Schüler Kenntnisse durch die Hilfe von Zeichen in Wort, Schrift und Gesten bei. Diese Zeichen aber sind nutzlos, wenn der Lernende keine Idee von jenen intelligibeln Dingen bei sich trägt, die ihm der Lehrer durch sie erklären will. Er muß also diese intelligibeln Dinge selbst auf irgend eine Weise schauen. Das aber kann er nicht ohne Erleuchtung Gottes. Das Licht der göttlichen Wahrheit ist der eigentliche Lehrer der Menschen. Von

ihm müssen Lehrer und Schüler gemeinsam erleuchtet sein[1]. Schließlich möge noch eine dritte Stelle uns dasselbe sagen[2]: „Er möge sich zu Gott hinwenden als zu jenem Lichte, das von ihm, auch als er sich von ihm abwandte, doch noch in einer gewissen Weise berührt wurde. Dies nämlich ist es, was macht, daß auch die Gottlosen die Ewigkeit denken und vieles an den menschlichen Sitten richtig loben und richtig tadeln. Welcher Regeln aber bedienen sie sich bei diesen Urteilen als jener, in denen sie sehen, wie ein jeder leben soll, obwohl sie selbst nicht nach dieser Weise leben? Wo nun sehen sie diese Regeln? Gewiß nicht in ihrer Natur, da diese Regeln unfraglich durch den Geist (‚mente') gesehen werden, ihr eigener Geist aber, wie wir wissen, veränderlich ist, während, wer immer in den Regeln dies zu sehen vermag, diese Regeln als unveränderliche sieht. Ebensowenig sehen sie diese Regeln in einem Habitus ihres Geistes, da dieselben Gerechtigkeiten sind, ihr Geist aber ungerecht ist. Wo also stehen diese Regeln geschrieben, gemäß denen auch der Ungerechte anerkennt, was gerecht ist, und sieht, daß man das haben müsse, was er selbst nicht hat? Wo anders sind sie niedergeschrieben als in dem Buche jenes Lichtes, das die Wahrheit heißt?"

Die Zitate aus den augustinischen Schriften, die ich brachte, lassen bereits einen Teil der Gründe durchschimmern, die Augustin bewogen haben, die Erkenntnis der ewigen Wahrheiten durch unsern Geist auf ein unmittelbares Schauen derselben im Lichte der göttlichen Ideen zurückzuführen. Es sind aber diese Gründe hauptsächlich die folgenden. Die Wesenheiten und die Verhältnisse unter ihnen werden von unserem Denken nicht geschaffen, son-

[1] Vgl. M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis usw. (1924) S. 13 f.

[2] De trin. XIV cap. 15 n. 21.

dern vorgefunden. „Non ratiocinatio talia facit, sed invenit" (De vera relig. n. 73). Das sieht Augustin besonders deutlich bei der Mathematik. „Mag einer" — schreibt er[1] — „auch noch so langsam im Auffassen sein, so ist ihm doch klar, daß die Wissenschaft der Zahl von den Menschen nicht eingerichtet, sondern vielmehr aufgespürt und gefunden worden ist; denn niemand könnte, auch wenn er es wollte, machen, daß dreimal drei nicht neun sei. Die Zahlen haben, wie man sie auch nehmen mag..., ihre unveränderlichen Regeln und sind in keiner Weise von den Menschen geschaffen, sondern durch den Spürsinn einiger Geschickten in Erfahrung gebracht worden (‚sed ingeniosorum sagacitate compertae')." Wo nun schauen wir diese Wesenheiten und Wahrheiten? Nicht in unserer Seele, als ob sie irgend welche Bestimmtheiten derselben wären; denn sie sind wandellos, während unsere Seele etwas ist, das sich wandelt und verändert. Auch darum ist unsere Seele nicht jenes Sein, in welchem wir als Bestimmtheiten dieses Seins die Wesenheiten vorfinden, weil die von den verschiedenen Menschen vorgefundene Wahrheit eine und dieselbe Wahrheit ist. Darum fragt Augustinus einmal[2]: „Wenn wir beide sehen, daß das wahr ist, was du sagst, und das, was ich sage, wo sehen wir denn dies? Doch ganz gewiß nicht ich in dir noch du in mir, sondern wir beide sehen's in der Wahrheit, die wandellos über unsern Seelen thront." Ein weiterer Grund ist, daß kein Mensch einem andern etwas anderes als Worte mitteilen kann, nicht aber auch den Sinn derselben, nicht die durch sie bezeichnete Wahrheit selbst. Da hat z. B. Moses in hebräischer Sprache den Satz geschrieben, daß Gott im Anfang Himmel und Erde geschaffen. Auch wenn ich diese Sprache verstünde, so ist sie, bemerkt hierzu Augustin, doch

[1] De doctr. christ. II 56. [2] Conf. XII cap. 25 n. 35.

nicht die durch sie ausgedrückte Wahrheit selbst. Stelle ich mir aber den Sinn der Worte vor, so weiß ich nicht, ob es der wahre Sinn ist und ich die Wahrheit erfaßt habe. „Wie aber sollte ich wissen, ob Moses die Wahrheit sagt? Und wenn ich es wüßte, wüßte ich es dann von ihm? Nein, ganz drin im Herzen, im geheimsten Hause meines Denkens würde mir's die Wahrheit sagen, nicht hebräisch und nicht griechisch, nicht im Latein und nicht in einer fremden Sprache, sondern ohne Mund und ohne Zunge und ohne Lärm der Silben würde mir's die Wahrheit sagen. Und ich, voll Zutrauen und voll Glauben, würde alsbald deinem Knechte sagen: Du sprichst die Wahrheit" (Conf. XI cap. 3 n. 5). Schließlich wurde Augustin zu seiner Theorie auch von dem Gedanken bewogen, daß es uns nicht möglich sei, den Dingen, die wir wahrnehmen, bestimmte Wesenheiten, wie die der Schönheit, beizulegen und sie gemäß derselben auf ihre Vollkommenheit hin zu beurteilen, wenn wir nicht die unveränderliche Wahrheit dieser Wesenheiten irgendwo schauten. „Da ich mich fragte, wonach ich urteilte, wenn ich so urteilte, fand ich über meinem wandelbaren Geiste die unveränderliche, ewig wahre Wahrheit" (Conf. VII cap. 17 n. 23)[1].

[1] Eine gründliche Darstellung und scharfsinnige Begründung der augustinischen Erkenntnistheorie findet sich bei dem Franziskaner Fr. Matthaeus ab Aquasparta († 1302), Quaest. disp. qu. II De cognitione: „Utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognitione intellectuali, cognoscatur in aeternis rationibus vel in lumine primae veritatis." Tom. I (Quaracchi 1903) S. 241—269. Über Aristoteles heißt es bei ihm richtig: „Posuit lucem aeternam non esse necessariam ad cognitionem certitudinalem, nec umquam de ea locutus est" (S. 251). Im Anschluß daran stellt er die Lehre des hl. Thomas v. Aquin dar, ohne diesen zu nennen, und erwähnt auch seine harmonisierende Deutung der augustinischen Theorie. Dazu aber bemerkt er: „Videtur evertere et subvertere omnia fundamenta beati Augustini, cuius auctoritates nullo modo possunt (aliter) exponi. Quod videtur inconveniens, cum ipse sit doctor praecipuus, et quem doctores catholici et maxime theologi debent sequi" (S. 252).

Niemand wird nach dem, was wir ausführten, noch sagen können, Augustin habe seine Erkenntnistheorie blind, grundlos und unüberlegt aufgestellt. Es waren vielmehr wohlerwogene und tiefschürfende Gründe, die ihn unser Wahrheitserkennen auf Gott zurückführen ließen. Dennoch regt sich sofort ein allgemeines Bedenken gegen sie. Es läßt sich die Tatsache nicht leugnen, daß von den Menschen nicht selten Sätze fest für wahr gehalten worden sind, die gleichwohl Irrtümer waren. Woran sind darum die wirklichen Wahrheiten von solchen, die sich uns als Wahrheiten aufdrängen und es doch nicht sind, klar und bestimmt zu unterscheiden? Bezeichnen wir das Wahrheitskriterium als Evidenz, so läßt sich diese Frage auch so stellen: Wodurch unterscheidet sich die echte, d. h. die die Wahrheit wirklich garantierende Evidenz von der falsch beratenden Evidenz? Augustinus ist für diese Frage nicht taub gewesen. Hören wir darum, was er auf sie zu antworten weiß.

Weil Augustinus der Ansicht ist, die Wesenheiten und Wahrheiten würden unserem Verstande durch das göttliche Licht selbst sichtbar gemacht, ist er konsequent auch der Überzeugung, Gott zeige sie uns auf eine solche Weise, daß dadurch ein Zweifel an ihrer Wahrheit in uns nicht aufkommen könne. Diese Weise findet er in der überzeugenden Klarheit, mit der diese Erkenntnisse vor unserem geistigen Blick stehen. Damit wir uns nun dieser Klarheit auch bewußt werden und dadurch die wirklich evidenten, d. h. in der Tat aus der ewigen Welt in uns hineinleuchtenden Wahrheiten von den nur scheinbar evidenten Irrtümern unterscheiden können, verlangt Augustin zweierlei von uns: erstens den guten Willen, die Wahrheit zu finden und uns der erkannten Wahrheit rückhaltlos hinzugeben, und zweitens das methodisch geübte eifrige Befragen und Durchforschen der von uns gesuchten Er-

kenntnis durch unsere Vernunft. Wenn wir so nicht einfach Gott alles überlassen, sondern von unserer Seite tun, was wir tun können, um die Wahrheit zu finden und nach ihr zu leben, dann wird, das ist Augustins Überzeugung, und darin gipfelt seine letzte Lösung des Evidenzproblems, auch Gott uns nicht verlassen, sondern uns in geheimnisvoller Sprache in den Tiefen unserer Seele die Wahrheit offenbaren[1].

Daß die augustinische Erkenntnistheorie durchdacht und tiefsinnig ist, daß sie den ganzen, den „zugleich denkenden, zugleich ästhetisch fühlenden und sittlich urteilenden"[2] Menschen und nicht bloß einen Teil desselben, den Intellekt, zum Organ des Erkennens der Wahrheit macht, das mußte ihr jederzeit reiche Sympathien bei den nach Erkenntnis Hungernden erwecken. Wie auch könnte dieser Hunger besser gestillt werden, als wenn Gott es selbst ist, der mit uns in Berührung tritt, wenn wir die Wahrheit ergreifen. So zwingt denn auch heute wieder der Augustinismus viele in seinen Bann. Gleichwohl dürfen wir mit unserer kritischen Besinnung nicht zurückhalten. Da muß sich uns an erster Stelle der Gedanke aufdrängen, daß diese Erkenntnistheorie ganz und gar auf die Gewißheit, daß Gott ist, und auf die Kenntnis seines Verhältnisses zum Universum aufgebaut ist. Gewiß, wenn Gott existiert, dann ist alles das, was Augustin von dem Anteil des göttlichen Lichtes an unserem Wahrheitserkennen sagt, nichts Unmögliches. Um aber gewiß sein zu können, daß unser Erkennen auch tatsächlich die von Augustin beschriebene Form habe, müssen wir zuvor die Gewißheit vom Dasein Gottes haben. Besitzen wir nun auch diese, und wie haben

[1] Belege sehe man in meinem Buch „Augustin und die phänomenol. Religionsphilosophie" (1923) S. 61—66. Über die interessante Weiterbildung dieser Ideen durch Gratry vgl. S. 81 93 ff. 97 f. 103 f.

[2] R. H. Lotze, Mikrokosmus II[5] (Leipzig 1905) S. 297 (5. B. 4. Kap.).

wir sie? Es kann kein Zweifel daran sein, daß Augustin unserem Verstande in der Tat die unerschütterlich gewisse Erkenntnis Gottes zuschreibt. Mitunter scheint es, als ob er diese Erkenntnis einem Schauen Gottes durch unsern Geist entspringen läßt. Seine wirkliche Meinung ist das jedoch nicht. Wir erkennen vielmehr Gott nach seiner Ansicht mittelbar, nämlich durch Vermittlung der von uns schauend erkannten Wahrheiten. Diese Wahrheiten sind, da sie von uns vorgefunden werden; und sie sind ein Ewiges, weil sie nicht in irgend einem Augenblick beginnen wahr zu sein; und sie sind Teile der einen ewigen Wahrheit, weil sie nur wahr sind durch die Wahrheit, und diese bei der einen von ihnen kein anderes Wesen hat als bei der andern. Wie gewiß nun auch Augustin von der evidenten Beweiskraft seiner Gedankengänge überzeugt ist, so unterliegt die Schlüssigkeit dieser Argumentation doch ohne Frage der kritischen Reflexion. „Selbstverständlich" ist ihre Richtigkeit und Bündigkeit auf keinen Fall. Freilich tritt für Augustin noch ein ganz wesentliches Moment zu dieser Argumentation hinzu, durch das sie aus der Sphäre reiner Intellektualität in eine ethisch-religiöse Sphäre persönlichen Charakters erhoben wird. Das ist der Beistand Gottes, der sich dem, der guten Willens nach der Wahrheit forscht, in der Form einer innern Stimme offenbart, die ihm sagt, daß das wahr sei, was er gefunden. Gegen eine solche persönliche Wahrheitsbeglaubigung sind Logik und Erkenntnistheorie machtlos; denn sie wirkt sich ja gerade in der Unerschütterlichkeit der von ihr geschaffenen Überzeugtheit aus. Aber sie ist doch auch eine durchaus persönliche Sache. Wer diese aus höherer Quelle wie eine Art von Gnadengeschenk fließende Gewißheit in seinem Innern nicht erlebt, dem kann sie auch nicht als Wahrheitsbeglaubigung dienen; denn daß ein anderer ihm versichert, dieser Wahrheit gewiß zu sein, kann für ihn keinen logisch

zureichenden Grund bilden, auch seinerseits vom Zutreffen dieser Wahrheit überzeugt zu sein. Was also die augustinische Erkenntnistheorie uns schuldig bleibt, das ist die Darbietung eines objektiven Kriteriums, mit dessen Hilfe sich nicht nur persönlich, sondern auch allgemeinwissenschaftlich entscheiden läßt, ob ein gewisser Satz, der einen Sachverhalt behauptet, in der Tat wahr ist und sich nicht bloß der persönlichen Überzeugtheit als wahrer Satz aufdrängt.

Man wird einwerfen, das von Augustinus aufgewiesene Wahrheitskriterium sei durchaus nicht von bloß subjektiv-persönlicher Art und Geltung. Gott spreche vielmehr zu jedem Menschen und könne auch von jedem vernommen werden, sofern er nur mit gutem Willen auf die göttliche Stimme in den Tiefen seiner Seele hören wolle. Auf diese Weise entstehe ein den Menschen gemeinsames, also objektives Reich von Wahrheitserkenntnissen. Ebendarum eigne sich dieses auch dazu, für die Wissenschaften die sichere Basis ihrer Deduktionen zu bilden. Ich glaube, daß es zur Beurteilung dieses Einwurfes am besten ist, die Frage auf einige konkrete Sätze zu konzentrieren. Ich erwähne das Prinzip der Kausalität, daß nichts ohne eine es bewirkende Ursache entstehen könne, und die Überzeugung vom realen Dasein der unsern sinnlichen Wahrnehmungen gegenwärtigen Gegenständlichkeiten. Beide Sätze werden von den einen Philosophen als Wahrheiten bejaht, von den andern verneint. Wer von beiden ist im Rechte? Läßt sich dies wirklich nur dadurch entscheiden, daß man sich auf eine geheimnisvolle innere Stimme beruft, die uns sagt, daß diese Sätze wahr seien? Hier werden mir manche antworten, um etwas Geheimnisvolles oder Mystisches handle es sich hier gar nicht, sondern um ein klares Sehen der Wahrheit, um einleuchtende Wahrheiten; nur Unklarheit über den Inhalt dieser Sätze sei imstande, an ihr Gegenteil glauben zu machen. Allein,

worin besteht, frage ich, diese „Klarheit" jener Sätze, die uns von ihrer Wahrheit unerschütterlich überzeugt? Wir sehen diese Sätze ein, antwortet man mir. Ganz schön. Nur frage ich: Kann dieses Wort etwas anderes besagen, als daß der Inhalt und Gegenstand dieser Sätze selbst es ist, der uns von seinem Zutreffen überzeugt? Wenn aber die Sache so liegt, daß der Satzinhalt selbst dem, der ihn erkennt, sein Wahrsein, d. h. sein Zutreffen offenbart, dann braucht es nicht mehr eines Appells an eine göttliche Stimme und Bezeugung, um die Wahrheit dieses Satzes zu begründen, sondern dann ist nötig, den Satzinhalt möglichst klar und deutlich auseinanderzulegen, um aus seinen Teilen ihre in dem Satze ausgesprochene Beziehung und Zusammengehörigkeit zu entnehmen. Dann haben wir auch ein wahrhaft objektives Mittel, eine Wahrheit in logisch befriedigender Weise zur Gewißheit zu erheben.

Meine Einwendungen würden nicht durchschlagend sein, wenn die Gründe, auf die Augustinus seine Erkenntnistheorie stützt, beweiskräftig wären. Sind sie das aber auch? Als stärkstes Argument erscheint mir jenes, welches sich darauf stützt, daß einerseits wir die ewigen und unwandelbaren Wesenheiten des realen und idealen Seins sicher erkennen, und zwar durch Vorfinden, daß es aber anderseits unmöglich sei, diese unsere Kenntnis der Wesenheiten sei es aus den unmittelbaren Erfahrungsgegebenheiten, sei es aus dem Sein unserer Seele abstrahierend zu gewinnen. Den ersten dieser beiden Punkte nahmen auch Aristoteles und Thomas an; dagegen dachten sie über den zweiten anders. Wir ersehen letzteres z. B. aus den Worten[1]: „intellectus abstrahit a phantasmatibus"; und: „intellectus humani proprium obiectum est quiditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit." Be-

[1] S. theol. 1, q. 85. a. 5 ad 2. u. 3.

sonders aber fand diese Theorie ihren Niederschlag in dem Axiom: „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.“ Jedoch ist diese aristotelisch-thomistische Abstraktionstheorie darum kein entscheidender Einwand gegen die augustinische Behauptung, weil auch Aristoteles und Thomas sich gezwungen sehen, zur Durchführung der wesenschauenden Abstraktion eine besondere geistige Lichtquelle in der Form des sogenannten „intellectus agens“ für die Erkenntnis der unsinnlichen Wesenheiten der sinnlichen Erscheinungen zu Hilfe zu rufen. Gegenüber diesem Ausweg ist gewiß die Frage berechtigt, ob da nicht die augustinische Erkenntnistheorie das Erfassen der Wesenheiten auf eine einfachere und natürlichere Weise erkläre. Das aber ändert sich, wenn wir die in gleicher Weise die augustinische wie die aristotelisch-thomistische Erkenntnistheorie berührende Frage aufwerfen, ob wir denn überhaupt berechtigt seien, die Erkenntnis der von allem durch die Sinne Gegebenen grundverchiedenen unsinnlichen Wesenheiten uns zuzuschreiben. Mir scheint, daß diese Frage verneint werden muß.

Wir müssen zweierlei Wesenheiten, empirische und transzendente, unterscheiden. Erstens kommen solche allgemeine Wesenheiten von Gegenständen und Verhältnissen und Beziehungen an und zwischen Gegenständen in Betracht, zu welchen sich das in unserer Erfahrung wahrnehmungsmäßig Gegebene als konkreter Fall der betreffenden Wesenheit verhält. Ein Beispiel bietet die allgemeine Wesenheit der Farbe, insofern die von uns wahrgenommenen Rot, Blau usw. konkrete Fälle dieser Wesenheit Farbe sind. Ein anderes Beispiel ist etwa das, was wir Schmerz nennen. Zweitens spielen aber in unserem Erkennen auch Wesenheiten eine Rolle, die von uns zwar als den einen oder andern Wahrnehmungsgegebenheiten zu Grunde liegend gedacht werden, die wir aber dabei von diesen als

etwas qualitativ ganz anderes unterscheiden. Ich will diese Wesenheiten, um einen kurzen Namen für sie zu haben, als transzendente Wesenheiten bezeichnen. Dies nämlich sind sie für unser Erkennen auch dann, wenn wir annehmen, daß die von uns wahrgenommenen Akzidentien mit ihnen zur Einheit der individuellen Substanz verbunden sind. Wir denken und bestimmen diese Wesenheiten indirekt, nämlich als das, was den und den uns wahrnehmungsmäßig bekannten akzidentalen Wesenheiten als ihr substantialer Grund und Träger zu Grunde liegt. Dahin gehört z. B. die „essentia rei materialis" im Unterschied von der „essentia rei spiritualis". Läßt sich nun wohl von dieser zweiten Art der „essentia" behaupten, sie bilde das „obiectum proprium intellectus humani"? Dies muß, scheint mir, verneint werden, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil wir das An-sich dieser Wesenheiten überhaupt nicht kennen, wir die letzteren vielmehr indirekt bestimmen müssen: nämlich als dasjenige uns in sich selbst ungegebene Etwas, das den innern Grund und Träger der und der es kennzeichnenden Akzidentien und Relationen bildet[1].

Was die Erkenntnis der beiden Arten von Wesenheiten durch unsern Geist anbetrifft, so ist klar, daß diejenige der Wesenheiten der ersten Art ihren Ursprung in den Gegenständlichkeiten haben kann, die wir erfahren; denn diese sind ja in ihrem von uns wahrgenommenen beschaffenheitlichen Sein konkrete Erfüllungsformen dieses wesenhaften Seins. Ein Rot z. B. ist nicht ein Akzidens an der Farbe, sondern ist selbst Farbe, so daß das wesenhafte Sein der Farbigkeit von uns nicht bloß gedacht, sondern auch in konkreten Gestaltungen gesehen ist. Bei der Erkenntnis aber der transzendenten Wesenheiten erhebt sich vor allem die Frage, wie unser Geist dazu komme,

[1] Vgl. Thomas v. Aquin: Quaest. disp. de veritate q. 10, a. 6 und a. 1 ad 6; ferner in III sent. dist. 24, q. 1, a. 2.

dem Gegenständlichen, das er wahrnimmt, eine Wesenheit zu Grunde zu legen, die in sich selbst eine ganz andere Beschaffenheit hat als das Gegenständliche, dem er sie zu Grunde legt. Ausführen kann unser Geist dieses Wesenheitsdenken nur mit Hilfe von Relationen, in die er die von ihm wahrgenommenen Gegenständlichkeiten zu den in seiner Erfahrung nicht gegebenen und ihm in ihrem An-sich unbekannt bleibenden Wesenheiten setzt. Infolgedessen ist zu fragen, woher und wie unser Geist die Kenntnis dieser Relationen habe und mit welchem Recht er annehme, daß die und die in seiner Erfahrung gegebenen Wirklichkeiten Träger dieser Relationen seien. Wenn unter den im Inhalt unserer Erfahrung unterscheidbaren Relationen Fälle der zur Erkenntnis der transzendenten Wesenheiten benötigten Relationen vorkommen, dann kann unser Geist offenbar die Kenntnis der Natur dieser Relationen aus der Erfahrung gewinnen. Im andern Fall müßte seiner Seele diese Kenntnis von einer dazu fähigen höheren geistigen Kraft mitgeteilt werden. Hier wäre Platz für die augustinische Erkenntnistheorie. Aber man müßte zeigen, daß wir in der Tat ein schauendes Wissen vom Wesen dieser Relationen besitzen, im Inhalt unserer sinnlichen und seelischen Erfahrung dagegen nirgendwo Relationen von dieser Art antreffen.

Sechstes Kapitel.

Das Wesen der logischen Evidenz.

§ 1. Positive Bestimmung des Wesens der Evidenz.

Der überzeugendste Beweis für die Entbehrlichkeit der augustinischen Erkenntnistheorie wird sicherlich dadurch geführt, daß eine andere Weise unseres Geistes, die Gewißheit wahrer Sätze mit Sicherheit zu erkennen, von uns aufgewiesen wird. Ich greife zu dem Zweck auf frühere

Ausführungen zurück. Die Wahrheit ist eine Eigenschaft der Erkenntnis, die an Urteilen haftet. In jedem Urteil wird nun von etwas irgend ein bestimmter Sachverhalt behauptet. Dieser Sachverhalt trifft entweder zu oder nicht zu. Im ersten Fall ist das Urteil wahr, im zweiten falsch. Das ist die erste und wesentlichste Beziehung des Urteils: nämlich die seines Inhalts zu dem Gegenstand, dessen Sachverhalt darzustellen sein Inhalt intendiert. Zu dieser ersten Beziehung des Urteilsinhalts tritt eine zweite hinzu. Sie ergibt sich aus der Berücksichtigung des Umstands, daß Urteile nichts sind, was von selbst da ist, kurz, nichts Selbständiges, daß sie vielmehr nach ihrer Natur darauf angewiesen sind, von denkenden Wesen gebildet und gedacht zu werden; andernfalls müßte man ja auch die unbegrenzt vielen wirklichen und möglichen falschen Urteile, die ebensogut das Wesen des Urteils besitzen wie die wahren Urteile, als etwas Unabhängiges und Einziges ansehen. Urteile erhalten also ihren Inhalt von denkenden Subjekten, welche versuchen, durch diesen Inhalt ihre Intention zur Ausführung zu bringen, die Sachverhalte eines bestimmten Gegenstands, den sie erkennen wollen, zu erfassen. Eine Sicherheit, daß diese Intention ihr Ziel erreiche, ist nun grundsätzlich nur möglich, wenn der zur Ausführung dieser Intention gebildete oder gewählte Inhalt nicht blind oder willkürlich gewählt wird. Eine solche blinde Bildung aber eines Urteilsinhalts wird allein dadurch vermieden, daß derselbe gebildet wird auf Grund eines vor ihm gegebenen zweiten Inhalts, durch den sein Inhalt bestimmt und seine Wahrheit verbürgt wird. So setzt also jedes Urteil kraft seiner Natur einen zweiten Inhalt voraus, zu dem es in einer solchen Beziehung steht, daß durch sie sein Inhalt determiniert und die Wahrheit dieses Inhalts gesichert ist. Ich habe diese Beziehung als die Gewißheitsbeziehung

bezeichnet. Statt dessen könnte ich auch kurz sagen: Zu jedem Urteil gehört eine Begründung. Im tatsächlichen Denken und Erkennen der Menschen werden sehr oft Urteile gefällt, ohne daß von ihnen ein genügender Grund für sie erkannt wird. Teils liegt dies an der Voreiligkeit des Urteilens, teils aber auch daran, daß die Beschränktheiten unserer menschlichen Erkenntnisorganisation uns in manchen Fällen das Auffinden ausreichender Begründung unmöglich machen und uns dann auferlegen, die Haltung des Zweifelns, Vermutens, Annehmens und bloßen Glaubens einzunehmen.

Gibt es auch Urteile, zu denen wir eine zureichende Begründung nicht auffinden können, so fehlen auf der andern Seite doch auch zahlreiche Urteile nicht, deren Inhalt und Wahrheit einen uns zugänglichen Grund hat. Unter diesen finden sich nun weiter solche Fälle von Urteilen, in denen wir die eindeutige Determiniertheit ihres Inhalts durch einen uns gegenwärtigen Grund in direktem Sehen klar und deutlich erfassen. Diese Weise unseres Erfassens der betreffenden Urteile ist die Evidenz. Sie besteht also im klaren und deutlichen Sehen des Gefordertseins eines Urteilsinhalts durch das, was ihn begründet. So läßt sich auch sagen, sie bestehe im klaren und deutlichen Sehen der Gegenständlichkeit (Objektivität) des ausgesagten Sachverhalts. „Subjektiv" ist diese Evidenz, insofern sie ein Sehen, also ein Akt des Erkennens ist. „Objektiv" aber ist dieselbe Evidenz, insofern alles Sehen das Sichtbare zu seiner Voraussetzung hat; denn was nicht ist, kann auch nicht gesehen werden. Der Akt der Evidenz, d. h. des unmittelbaren, leibhaften Erblickens hat also aufseiten des evidenten Urteils das ihm Inhalt und Wahrheit verleihende Verhältnis zu seinem Begründungsinhalt zur Voraussetzung. Eben dieses Verhältnis ermöglicht den Akt des Sehens und erfüllt ihn zugleich

mit seinem Inhalt. „Evidenz“ ist daher kein Ersatz für Begründung, ist auch nicht selbst eine besondere Form der Begründung eines Urteils, sondern bedeutet lediglich eine besondere Form des Erfassens der Begründung eines Urteils: nämlich das unmittelbare Sehen eines Urteilsinhalts in dem, was ihn zureichend begründet. Eine zureichende Begründung aber ist ein Erfordernis für ausnahmslos jedes Urteil. Nur ist sie nicht bei jedem Urteil auch unmittelbar evident. Die Natur nun der so aufgefaßten Evidenz und die Vermittlung der Gewißheit der Urteile durch sie läßt sich nur an Beispielen zur Anschauung und Anerkennung bringen. Vorher aber noch ein Wort über logischen und unlogischen Zweifel.

§ 2. Vom Zweifel.

Worin besteht der Zweifel? Zweifeln heißt, darüber keine Sicherheit haben, ob ein gewisses Urteil wahr sei. Man gebraucht auch den Ausdruck, daß ein gewisses Urteil zweifelhaft sei. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß nicht dieses Urteil entweder wahr oder falsch sei. Vielmehr besagt jener Ausdruck, die für dieses Urteil herangezogene oder zur Verfügung stehende Begründung sei nicht ausreichend. Dies aber hat seinen Grund entweder darin, daß die Determiniertheit des zu begründenden Urteils durch den Inhalt, der ihn begründen soll, nicht klar und deutlich, mit andern Worten nicht eindeutig erkennbar ist, oder aber darin, daß dieser zur Begründung in Anspruch genommene Inhalt selbst die Natur eines Urteils besitzt, die Wahrheit aber dieses Urteils nicht feststeht. Die Behauptung der Zweifelhaftigkeit eines gewissen Urteils ist selbst ein Urteil und bedarf daher, wie jedes Urteil, der zureichenden Begründung, daß sie wahr und gewiß sei. Diese Begründung ist zureichend, wenn sie in dem Nachweis besteht, daß das in Frage kommende Urteil

keine notwendige Folge aus dem Grunde sei, aus dem man es hat ableiten wollen, oder in dem Nachweis, daß jener Grund, aus dem man dieses Urteil abgeleitet hat und mit dem es in der Tat inhaltlich zusammenhängt, selber falsch oder zweifelhaft ist. Das eine wie das andere sind Gründe für die Notwendigkeit und Berechtigung, einen gewissen Urteilsinhalt für unsicher zu halten. Eine dritte Begründung liegt in dem Nachweis, daß das Urteil, um das es sich handelt, mit gewissen Tatsachen bzw. sichern Wahrheiten sicher oder wahrscheinlich in Widerspruch steht. Diese Begründung hat die Form: Das Urteil U kann nicht wahr und gewiß sein, weil es der Wahrheit S zu widersprechen scheint.

Zweifeln und Verneinen sind streng auseinanderzuhalten. Psychisch besitze ich das Vermögen, zu jedem Urteilsinhalt ein Nein zu sagen oder Nicht hinzuzusetzen. Allein das bedeutet durchaus noch nicht, daß sich dieser Urteilsinhalt bezweifeln lasse. Zweifeln ist ja doch ein Denken, d. h. ein Urteilen: ist das Urteil, daß ein gewisses Urteil nicht zureichend begründet sei. Der Zweifel z. B. an dem Satze: „$2 + 3 = 5$“ bedeutet, es lasse sich nicht als schlechthin unmöglich dartun, daß die Summe von $2 + 3$ nicht gleich 5 sei. Dieser Vorstellungsinhalt: „Es ist nicht unmöglich, daß $2 + 3$ nicht gleich 5 sei“, drückt nun gewiß eine Bedeutung aus, die Urteilsnatur hat, weil das, was sie besagt, entweder zutrifft oder nicht zutrifft. Gleichwohl besitzt nicht auch der Akt, durch den jemand, dem dies gerade einfällt, diesen Vorstellungsinhalt bildet, die Natur eines Urteilsaktes oder urteilenden Denkens schon aus dem bloßen Umstand, daß der durch ihn gebildete Gedankeninhalt, objektiv betrachtet, ein Urteil darstellt. Sondern diese von jemandem vollzogene Setzung jenes Vorstellungsinhalts ist nur dann kein reiner Willkürakt, der als solcher für die Wahrheit des durch ihn gesetzten Urteils

schlechterdings nichts beweist, sondern ein wirkliches Urteilen und Denken, d. h. ein logisch in Betracht kommendes Bezweifeln des Satzes, daß $2+3=5$ sei, wenn sie durch irgend einen Grund beglaubigt wird. Jemandem, der einen Satz für zweifelhaft erklärt, für diese Zweifelhaftigkeit aber keinerlei Grund hat und angibt, fehlt grundsätzlich die Intention, das Wesen des Urteils zu erfüllen; denn dieses liegt immer in der objektiven Gebundenheit des vorgestellten Inhalts, d. h. in dem allem subjektiven Tun und Wollen Entzogen-sein dieses Inhalts. Darum kann der Satz, daß man an einem gewissen Gedanken zweifeln könne, wie ich schon sagte, schlechterdings nicht bedeuten, daß man das psychische Vermögen besitze, ihn zu verneinen, sondern nur, daß man einen Grund erkenne, aus dem die Möglichkeit des Nichtzutreffens jenes Gedankens folge[1]. Wer mithin behauptet, die Wahrheit des Urteils „$2+3$ ist 5" lasse sich bezweifeln, der muß irgend einen Grund wissen und namhaft machen, aus dem sich die Erlaubtheit des Urteils ergibt, zwischen der Summe $2+3$ und der Zahl 5 bestehe möglicherweise nicht Gleichheit. Aber auch das Umgekehrte gilt und ist streng zu beachten: Wer immer behauptet, die Gleichung „$2+3$ ist 5" sei wahr und gewiß, der muß für das Bestehen des in dieser Gleichung angenommenen Sachverhalts eine Begründung haben und aufweisen, die das Nichtbestehen desselben ausschließt. Diese Begründung nun findet sich in der Evidenz jener Gleichung, wobei das Wort „Evidenz" in dem von mir dargelegten und im folgenden an Beispielen zu veranschaulichenden Sinne verstanden werden muß.

[1] Ganz richtig verlangte darum Descartes als methodischen Ausgangspunkt des Wahrheit suchenden Erkennens nicht ein blindes, willkürliches „dubitare", sondern ein solches „propter validas et meditatas rationes".

§ 3. Beispiele für echte Evidenz.

Eine Definition und Erklärung der logischen Evidenz ist im ersten Paragraphen dieses Kapitels von mir gegeben worden. Was mir noch zu tun übrig ist, besteht in einer möglichsten Klärung des Sinnes meiner Definition der Evidenz. Ich glaube aber, daß diese Klärung sowie die Rechtfertigung, inwiefern die solcher Art aufgefaßte Evidenz ein untrügliches Wahrheitskriterium bildet, sich am einfachsten und überzeugendsten an konkreten Beispielen aufweisen lasse.

Wer die schwarzen Tintenzüge der Buchstaben mit dem Weiß des Papiers, auf dem er sie anbringt, vergleicht, der hat im vergleichenden Hinüberblicken die Evidenz, daß das Schwarz, das er sieht, von dem Weiß, das er gleichzeitig sieht, verschieden sei. Analysieren wir dieses Beispiel. Vor allem liegt ein Urteil vor. Sein Inhalt besteht in dem Gedanken: „Dieses Schwarz hier ist verschieden von diesem Weiß hier." Ist dieses Urteil begründet? Ohne Frage. Das, was ihm als Grund dient, ist das aktuelle Wahrnehmungserlebnis dessen, der eben *auf Grund* seiner Wahrnehmung das Urteil bildet, um das es sich bei uns jetzt handelt. Durch diesen Wahrnehmungsinhalt ist dieser Urteilsinhalt eindeutig determiniert. Er ist in jener Wahrnehmungsgegebenheit klar und deutlich enthalten. Und dies wird von dem, der jenes Urteil fällt, unmittelbar gesehen. Das aber heißt: Dieses Urteil ist *evident*. Mit dem Ausdruck, der obiges Urteil Vollziehende habe „Evidenz" von diesem, ist demnach gesagt, daß er den von ihm behaupteten Sachverhalt *erkenne*, nicht bloß fühle, daß er ihn unmittelbar, nicht aber durch Vermittlung anderer Urteile erkenne, und daß diese seine Erkenntnis eine *klare und deutliche* sei. Man beachte genau einen Punkt. Ich sage, das in Frage stehende Urteil sei nicht

aus einem andern Urteil abgeleitet. Das bedeutet aber nicht, daß es nicht aus einem bestimmten Inhalt abgeleitet sei, durch den es begründet sei. Denn dies ist es durchaus. Nur ist dieser begründende Inhalt eine reine Erlebnisgegebenheit, aber nicht schon ein von dem Erlebenden gefälltes Urteil[1]. Es ist mit andern Worten eine bestimmte, dem Bewußtsein des Urteilenden klar und deutlich gegenwärtige Tatsache. Was nun mit dieser „Klarheit und Deutlichkeit" gemeint sei, das zeigt ein Vergleich mit dem Fall der Unterscheidung zweier gleichzeitig gesehener Grau als verschiedener Grau. Der Unterschied unter diesen kann so gering sein, daß er nicht mehr klar und deutlich gesehen wird und daher auch das Urteil über ihn unsicher macht. Solche einzelnen Fälle vermögen aber gar nichts dagegen zu beweisen, daß in tausend andern Fällen das Verschiedensein der dem sinnlichen Bewußtsein gleichzeitig gegenwärtigen Inhalte vollkommen klar und deutlich sichtbar ist[2].

Wäre wohl irgend eine Unsicherheit über die Wahrheit dieses Sachverhalts, daß Schwarz von Weiß verschieden ist, möglich? Sollte sie möglich sein, so müßte sie in dem Gedanken bestehen, daß dieses hier und jetzt von mir erblickte Schwarz und dieses hier und jetzt von mir erblickte Weiß vielleicht doch nicht voneinander verschieden seien, wie ich urteile. Eine solche Erwägung aber ist nur dann möglich, wenn jemandem entweder nicht klar und deutlich ist, was der Ausdruck Verschiedenheit bedeutet, oder wenn es ihm nicht klar und deutlich ist, daß er das Verschiedensein dieses Schwarz von diesem Weiß nicht sowohl denkt, als vorfindet und sieht. Wem es aber klar ist, daß der

[1] Genauer erörtere ich dieses Verhältnis in Kap. VII § 2.

[2] Augustinus, Contra Academicos 3, cap. 11 n. 26: „Ich sehe nicht, wie ein Skeptiker den widerlegen könnte, der ihm sagte: Ich weiß, daß mir dieses da weiß erscheint, daß das da mein Gehör erfreut, daß jenes für mich angenehm duftet, dieses mir süß schmeckt und wieder dieses sich für mich kalt anfühlt."

Ausdruck, Schwarz sei verschieden von Weiß, nichts anderes bedeutet, als daß Schwarz anders aussieht als Weiß, der kann an der objektiven Wahrheit dieses Satzes schlechterdings nicht zweifeln. Vielleicht wirft mir ein Skeptiker ein, um sicher und völlig jede Möglichkeit ausschließen zu können, daß dieses Schwarz von diesem Weiß nicht verschieden sei, müßte ich zuvor sicher wissen, daß etwas, das ist, unmöglich zugleich nicht sei. Das aber wisse ich nicht sicher. Ich antworte: Lasse ich die letztere Behauptung zunächst einmal dahingestellt, so ist folgendes zu sagen. Was ich sicher erkenne, ist die Tatsache, daß hier und jetzt dieses Schwarz verschieden aussieht von diesem Weiß. Ob es nicht in andern Fällen so sein könne, daß etwas zugleich sei und nicht sei, davon spreche ich jetzt überhaupt nicht. Mein Urteil behauptet lediglich, daß in meinem gegenwärtigen Bewußtsein das Schwarz ein anderes Aussehen hat als das Weiß. Es behauptet damit sogar nicht einmal dies, daß dieses Schwarz nicht auch außerdem von diesem Weiß nicht verschieden sei. Wenn ich vielmehr auch dies behaupten würde, so stellte das eine zweite, neue Behauptung dar, die mir die Frage auferlegen würde, ob auch sie mir evident sei. Mag es nun mit der Antwort auf diese neue Frage stehen wie es wolle, ganz unberührt davon bleibt die Tatsache gewiß, daß mir dieses Schwarz anders erscheint als dieses Weiß.

Ein anderer wird einwerfen: Wer weiß, ob nicht diese Schwarz und Weiß bloß verschieden erscheinen, aber nicht verschieden sind? Ich weiß nicht, antworte ich darauf, ob dem, der diesen Einwand macht, auch völlig klar ist, was er mit seiner Unterscheidung zwischen „verschieden erscheinen“ und „verschieden sein“ sagen will. Auf jeden Fall übersieht er, daß meine evidente Behauptung der Verschiedenheit von Schwarz und Weiß sich einzig auf ihre Erscheinung für mich bezieht und auf gar nichts

anderes. Wenn ich auch dies behaupten wollte, daß beide Farben außer dem, daß sie verschieden aussehen, auch voneinander verschieden sind, so müßte ich zunächst zusehen, ob auch dies mir evident sei, und müßte mir zu dem Zweck vor jedem weitern Schritt klar und deutlich machen, was die Unterscheidung des Verschiedenseins vom Verschiedenerscheinen für einen Sinn habe.

Als ein zweites Beispiel einer evidenten Wahrheitserkenntnis diene uns das arithmetische Urteil: $2+3$ gleich 5. Um die zureichende Begründung des Inhalts und der Wahrheit dieses Urteils klar und deutlich zu sehen, um mir mit andern Worten seiner Evidenz bewußt zu werden, suche ich mir vor allen Dingen seinen Inhalt klarzumachen. Zu dem Zwecke beginne ich mit der Frage: Was behaupte ich mit diesem Satze? Offenbar das Gleichsein der Summe $2+3$ mit der Zahl 5. Behaupte ich vielleicht ein besonderes Gleichsein? Ja, nämlich die Gleichheit beider in der Anzahl der durch sie ausgedrückten Einheiten, kurz ihre arithmetische Gleichheit. Besteht nun diese Gleichheit zwischen ihnen, wie ich in meinem Urteil behaupte? Um mir das zu beantworten, besinne ich mich auf den Grund, der mich urteilen läßt, die Summe „$2+3$“ enthalte die gleiche Anzahl von Einheiten wie die Zahl. Diesen Grund aber habe ich im Sinn dieser Zeichen und Begriffe. Verdeutliche ich mir nämlich, welche Einheiten je in diesen Zahlausdrücken zu einer höheren zusammengesetzten Einheit zusammengefaßt sind, so finde ich folgendes vor:

2 bedeutet $1+1$.

3 bedeutet $2+1$; also $1+1+1$.

5 bedeutet $4+1=3+1+1=2+1+1+1=$
$1+1+1+1+1$.

Folglich entspricht dem Ausdruck $2+3=5$ der Ausdruck: $1+1+1+1+1=1+1+1+1+1$. Indem ich noch hinzunehme, daß der Sinn dieser 1 und der Sinn des $+$

jedesmal identisch derselbe ist, ersehe ich aus dem mir so klar gewordenen Sinn der Summe $2 + 3$ und der Zahl 5 unmittelbar, daß zwischen ihnen der Sachverhalt der arithmetischen Gleichheit besteht. Ich finde an ihnen diesen Sachverhalt klar und deutlich vor. Diese Art aber meines Erkennens eines Sachverhalts ist eben „evidentes" Erkennen einer Wahrheit oder kurz Evidenz einer Wahrheit.

Die Evidenz der Gleichung, daß $2 + 3$ gleich 5 ist, besteht in der unmittelbaren Sichtbarkeit des Gefordertseins dieses Inhalts durch den ihn begründenden Inhalt, nämlich den Sinn der beiden Glieder, zwischen denen die Gleichheit in diesem Urteil behauptet wird. Ich bin des Einwands gewärtig, ohne Zweifel habe das Erkennen des erwähnten Sachverhalts Wahrheit, aber diese Wahrheit werde nicht durch irgend eine Evidenz bezeugt; denn es liege gar nichts vor als das einfache, unmittelbare Sehen dieses Sachverhalts, so daß für eine Wahrheitsbezeugung durch Evidenz überhaupt kein Platz sei. Diese könne doch nur in Frage kommen, wenn das Subjekt, statt einfach den Sachverhalt zu erfassen, ein Urteil über denselben bilde, und deshalb erst zur Gewißheit kommen müsse, daß sein Urteil wahr sei, d. h. daß der von ihm behauptete Sachverhalt mit dem objektiv bestehenden Sachverhalt übereinstimme. Zu diesem Einwand bemerke ich, daß unfraglich zwischen dem Bestehen des Sachverhalts der Gleichheit von $2 + 3$ und 5 und dem Erkennen desselben unterschieden werden muß. Jenes ist eine Sache des Gegenstands, dieses eine solche des erkennenden Subjekts und des von ihm gebildeten Urteils. Letzteres allein ist „wahr", nicht aber auch der Sachverhalt selbst. Dieser besteht einfach. Eben darum aber, weil das Erkennen desselben „wahr" und nicht bloß vorhanden ist, muß auch gefragt werden, auf was sich die Gewißheit stütze, daß dieses sein Erkennen intendierende Urteil wahr sei, d. h. daß der in ihm behauptete

Sachverhalt bestehe. Lege ich mir nun diese Frage vor, so ist mir sofort klar, was ich zu antworten habe. Was mich überzeugt, daß mein Erkennen dieses Sachverhalts wahr sei, ist die Tatsache, daß ich klar und deutlich diesen Sachverhalt in seinem Gegenstand unmittelbar vorfinde. Mein Urteil ist daher durch seinen Gegenstand selbst begründet. Indem ich es bilde und aufstelle, bringe ich nur in Urteilsform das, was ich unmittelbar in seinem Gegenstand geistig sehe. Somit besteht das Wahrheitskriterium der Evidenz im unmittelbaren Sehen des im Urteil behaupteten Sachverhalts in dem zureichendsten Grunde, den es für ihn geben kann, nämlich seinem Gegenstande.

Ich kann nach dem Gesagten Mor. Schlick in seiner Ablehnung der Evidenz nicht folgen. Den Sinn des Ausdrucks Evidenz entnimmt Schlick in seiner „Allgemeinen Erkenntnislehre" (2. Aufl., Berlin 1925) der Psychologie Brentanos, nach der sie ein „spezifisches, unreduzierbares Evidenzerlebnis" wäre. Mit Recht lehnt er es ab, in einem solchen psychischen Faktum ein ausreichendes und untrügliches Kennzeichen der Wahrheit zu sehen, da ein solches Erlebnis sich auch bei falschen Urteilen einstelle (S. 136). Aber Schlick geht nun so weit, auch dann, wenn man die Evidenz anders versteht, sie als Wahrheitskriterium zu verwerfen. Er meint, bei den Urteilen, deren Wahrheit man durch Evidenz bezeugt sein lasse, besonders bei den Axiomen des analytischen Denkens, sei ein eigenes Wahrheitskriterium überhaupt überflüssig; denn die „Grundlagen alles Wissens sind weder gewiß noch ungewiß, sondern sie sind einfach. Sie leuchten nicht ein und brauchen nicht einzuleuchten, sondern sie sind selbständig, selbstgenugsam da" (S. 136). Für richtig hält er an dem Gedanken der Evidenz der innern Wahrnehmung allein „die schlechthinige Tatsächlichkeit des Gegebenen" (S. 140). „Der Inhalt ist einfach da, und damit ist alles erledigt"

(S. 140). Allein, wenn man von den Axiomen oder den „Grundlagen alles Wissens" behauptet, sie seien einfach, bedeuteten aber nichts, das gewiß sei und dessen Wahrheit einleuchte, so untergräbt man damit radikal die Möglichkeit eines streng allgemein gültigen Wissens; denn durch ein bloß Faktisches kann nie ausgeschlossen werden, daß nicht statt seiner ein anderes Faktisches irgendwo als Grundlage des Wissens diene. Sodann aber ist von Schlick übersehen, daß das Bestehen eines Sachverhalts nicht schon das Erkennen desselben ist, und daß diesem Erkennen notwendig die Eigenschaften der Wahrheit und der Gewißheit dieses Wahrseins anhaften. Damit aber ist wieder der Platz da für die Evidenz[1].

Die Wahrheit der Gleichung „$2 + 3 = 5$" wird, wie meine Ausführungen zeigten, mit strenger Evidenz erfaßt. Darum ist diese Wahrheit logisch durchaus unbezweifelbar. Oder bestünde etwa doch eine Möglichkeit, an ihr zu zweifeln? Man halte sich scharf vor Augen, daß die in dem Urteil

[1] Sachlich kommt Schlick auf das hinaus, was vor ihm Leonhard Nelson behauptete. In seiner Schrift „Über das sogenannte Erkenntnisproblem" ([Göttingen 1908] S. 479—485 und S. 522 ff.) führt dieser aus: Würde alle Erkenntnis in Urteilen bestehen, so könnte ihre Wahrheit niemals sicher erkannt werden; denn man müßte dann das Urteil mit dem von ihm intendierten Sachverhalt vergleichen. Um das zu können, müßte man diesen Sachverhalt erkennen. Das wäre wiederum ein Urteil, wenn alles Erkennen in Urteilen geschieht. Also wäre genau wieder gegenüber diesem Urteil so zu fragen und zu verfahren wie gegenüber dem anfänglichen usw. Es gibt also weder Urteile, die durch ihre eigene Natur wahr sind, noch gibt es eine Bezeugung derselben durch Evidenz. Vielmehr gibt es unmittelbare Erkenntnisse, die keine Urteile sind. „Alle Versuche, diese unmittelbare Erkenntnis des Irrtums zu verdächtigen oder ihre objektive Gültigkeit zu begründen, sind daher gleich unmöglich" (S. 525). „Unmittelbare Erkenntnisse", die keine Urteile sind, räume auch ich ein in der doppelten Form des bewußten Habens sinnlicher Gegebenheiten und des begrifflichen Denkens allgemeiner Wesenheiten bestimmten Sinnes. Gegen die Evidenz der auf solche „unmittelbare Erkenntnisse" sich gründenden Urteile aber folgt daraus nichts.

behauptete Gleichheit der Summe $2+3$ mit der Zahl 5 im Akt der Vergleichung des Sinnes von $2+3$ mit dem Sinn von 5 unmittelbar, und zwar in voller Klarheit und Deutlichkeit vorgefunden wird. Unser Urteil hat also nichts anderes zu seinem Grunde als die behauptete Tatsache selbst. Klar und deutlich gegebene Tatsachen lassen sich aber durch schlechterdings nichts aus der Welt schaffen. Wer z. B. Schmerzen empfindet, der empfindet sie eben und kann unmöglich, wenn und während er sich ihrer bewußt ist, mit Wahrheit behaupten, daß er sich ihrer nicht bewußt sei. Selbstverständlich schließt die objektive Evidenz der Gleichung „$2+3$ ist 5" es nicht aus, daß jemand irgend welche Gründe anführe, aus denen er die Bezweifelbarkeit dieser Gleichung ableiten zu können meint. Ihm gegenüber ist dann zu zeigen, daß seine Meinung unhaltbar ist, weil die angerufenen Gründe, sobald man sie klar und deutlich macht, entweder offenbar Irrtümer sind oder mit dem in jener Gleichung Behaupteten keinen Zusammenhang haben[1].

---

[1] Eine sehr temperamentvolle Opposition gegen die Bewahrheitung durch die Evidenz macht sich in dem Buche von Fred Bon geltend: „Ist es wahr, daß $2+2=4$ ist?" (Leipzig 1913). In ihm lesen wir den Satz: „Beargwöhne jeden Satz als falsch, der dir evident, denknotwendig und unbezweifelbar erscheint oder dessen Wahrheit du beweisen kannst. Und habe Zutrauen nur zu den Sätzen, welche für dich mit dem höchsten Grade der Paradoxie verknüpft sind oder deren Gegenteil dir evident erscheint; denn nur diese wirst du nicht eher akzeptieren, als bis du sie gründlich auf die Übereinstimmung mit den Erfahrungen hin geprüft hast" (S. XIX f.). Das einzige Kriterium der Wahrheit eines Satzes ist nach Bon die ständige Prüfung an der Erfahrung, ob diese ihn bestätigt, oder vielmehr negative Instanzen gegen ihn enthält. Wenn Bon mit diesen Sätzen Recht behielte, dann ließe sich über die Wahrheit der Gleichung „$2+3=5$" überhaupt nichts wissen und aussagen, da man Zahlen gar nicht erfahren kann, sondern nur Dinge und ihre Verhältnisse, auf die man Zahlbegriffe anwendet. Ich kann z. B. erfahren, daß 2 Finger und noch 2 Finger zusammen in der Abzählung 4 Finger ergeben. Daß aber 2 und 2 die Zahl 4 ergibt, kann ich nie erfahren. Im übrigen

§ 4. Die Evidenz des Widerspruchsatzes.

An einigen Beispielen habe ich das Wesen der logischen Evidenz zu erläutern gesucht. Von diesen Beispielen behaupte ich, daß sie Urteile von unbezweifelbarer Wahrheit seien. Nun gibt es aber einen skeptischen Einwand, nach dem, wenn er recht hätte, es auch nicht eine einzige durchaus unbezweifelbare Wahrheit geben würde. Es ist der Einwand, es sei nicht gewiß, daß nicht dasselbe zugleich sein und nicht sein könne. Dieser Einwand berührt eine Frage von schlechthin entscheidender Bedeutung für die Möglichkeit strenger Erkenntnis. Denn darüber muß man sich klar sein, daß die logische Möglichkeit, Wahrheit und Falschheit, Gewißheit und Ungewißheit der Erkenntnisse einander entgegenzusetzen, von der Voraussetzung abhängt, daß jeder Sachverhalt entweder besteht oder nicht besteht. Wenn sich nämlich Sein und Nichtsein von etwas nicht gegenseitig ausschließen würden, d. h. wenn genau das, was ist, zugleich damit auch nicht sein könnte und umgekehrt, dann hätte es keinen Sinn, die Vorstellung, die einen Sachverhalt bejaht, der Vorstellung, die eben diesen Sachverhalt negiert, als die allein wahre Vorstellung dieses Sachverhalts gegenüberzustellen. Ebensowenig hätte es Sinn, es gewiß oder zweifelhaft zu finden, daß ein Sachverhalt bestehe; denn genau so gewiß wäre es ja, daß er nicht bestehe. Es ist daher ein für das Wesen des Urteils durchaus grundlegender Satz, daß Sein und Nichtsein des Selben am Selben sich absolut aus-

ist zur klaren Erkenntnis, daß 2 Finger und noch 2 Finger 4 Finger sind, weit mehr erforderlich als zur klaren Erkenntnis, daß $2+2$ gleich 4 ist. Außerdem frage ich, was, wenn wir einen Satz an den Erfahrungen prüfen, uns die Gewißheit seiner Übereinstimmung mit diesen gebe? Was anders wäre dies wohl als die Evidenz. Diese ist auch schon dazu nötig, einer bestimmten Erfahrung gewiß zu sein, die zur Prüfung eines Satzes dienen soll.

schließen. Sind wir nun der Wahrheit dieses Satzes schlechthin gewiß?

Ich könnte mich für die Gewißheit, die ich meinem Satze des Sichausschließens von Sein und Nichtsein desselben Sachverhalts — wir wollen ihn kurz den Widerspruchssatz („principium contradictionis") nennen — zuschreibe, darauf berufen, daß dieser Satz die logische Voraussetzung all meines Denkens und Erkennens bilde, weil durch ihn die Natur des Urteils und Schlusses konstituiert werde, und man ihn bejahen muß, um ihn verneinen zu können. Auch darauf könnte ich mich berufen, daß ich psychisch gezwungen sei, ihm gemäß zu denken[1]. Aber bei diesen Begründungen gewänne ich nicht die strenge Gewißheit, daß der Widerspruchsatz eine objektive Wahrheit enthalte. Denn ich hätte dann Gründe, ihn zu bezweifeln. Müßte ich mir doch dann sofort sagen: Mag ich auch nicht urteilen und schließen können, ohne den Satz, daß Sein und Nichtsein sich ausschließen, zu Grunde zu legen, so weiß ich darum doch noch keineswegs, ob diese Unverträglichkeit von Sein und Nichtsein des Selben nicht bloß für mein Denken des Seienden bestehe, während im Seienden selbst beides miteinander verträglich wäre. Sollte letzteres der Fall sein, so würde mir jener Grundsatz nicht zur Erkenntnis der objektiven Wahrheit verhelfen. Auch habe ich bei obiger Begründung des Widerspruchsatzes keinerlei Grund anzunehmen, daß dieser Satz

---

[1] Über eine solche Begründung kommt auch Lotze letzten Endes nicht hinaus. Vgl. Mikrokosmus 2. Bd.[5] (Leipzig 1905) 5. B. 4. Kap. S. 298—307. — Koppelmann gibt folgende Schilderung: „Der Rationalismus behauptet, daß es gewisse notwendige Voraussetzungen gebe, Ausgangspunkte des Denkens, die gar nicht weiter begründet werden können, die sich aber dem Geiste mit unwiderstehlicher Gewalt aufdrängen, deren Gegenteil undenkbar und die also selbst denknotwendig sind" (Untersuchungen zur Logik der Gegenwart I [Berlin 1913] S. 35).

für jegliches Erkennen überhaupt und nicht bloß für unsere menschliche Art der Erkenntnis gelte. Der Widerspruchssatz muß also ganz anders begründet werden, soll er Wahrheit aussagen und soll diese mit strenger Gewißheit feststehen.

Besteht für den Satz, daß Sein und Nichtsein desselben Sachverhalts am Selben einander schlechthin ausschließen, objektive Evidenz? Diese Frage kann ich nur dadurch beantworten, daß ich für mich selbst diese Evidenz zu gewinnen suche. Was aber habe ich zu tun, um dieses Ziel zu erreichen? Ich muß mir einige Fragen vorlegen und beantworten. Die erste muß lauten: Was besagt jener Satz? Diese Frage kann ich mir hinreichend nur beantworten, wenn ich mir zuvor sowohl jeden Ausdruck dieses Satzes als auch den Satz als Ganzes völlig klar und deutlich mache. Habe ich dies erreicht und bin mir nun darüber klar, was in diesem Satze behauptet wird, so muß ich die zweite Frage aufwerfen: Was ist der Grund für diese Behauptung, und ist er so, daß er die Möglichkeit des Gegenteils bedingungslos ausschließt? Auf was stütze ich meine Anerkennung dieses Satzes? Zeigt es mir völlig klar und deutlich das Bestehen dieses Sachverhalts? Welchen Sinn nun der Satz hat, mache ich mir an Beispielen klar. In ihm ist von Sein und Nichtsein die Rede. Damit kann ich zweierlei meinen. Erstens das Dasein von etwas. In diesem Sinne sage ich z. B. von Mond und Sonne, daß sie „sind", von dem sagenhaften Einhorn, daß es nicht ist und niemals war. Zweitens bezeichne ich auch das Sosein oder Wesen eines Gegenstands als sein Sein, indem ich z. B. sage, daß das Sein des Menschen durch den Besitz der Vernunft gekennzeichnet sei, oder daß der Mensch nicht das Sein eines rein geistigen Wesens besitze. Dasein und Sosein sind somit Momente an irgend einem Etwas. In meinem Urteil über letzteres schreibe ich sie diesem ent-

weder zu oder spreche sie ihm ab. Dieses Absprechen geschieht in der Form, daß ich von dem fraglichen Subjekt mit Hilfe des Wörtchens „nicht" das Dasein oder ein gewisses Sosein negiere.

Meine Behauptung geht nunmehr dahin, es sei ganz undenkbar, daß genau dasjenige, was ist, in eben der Zeit, in der es ist, und dem Sinne, in welchem ihm Sein zukommt, nicht sei und umgekehrt, sowie daß eben das, was eine bestimmte Wesenheit oder Beschaffenheit N besitze, diese Wesenheit oder Beschaffenheit nicht besitze und umgekehrt. Worauf gründe ich diese Behauptung? Wenn ich sage, die Wahrheit dieses Satzes sei evident und unbezweifelbar, so sage ich damit, sie drücke einen von mir vorgefundenen Sachverhalt aus, den ich lediglich konstatiere, aber in keiner Weise setze. Zweifeln an ihr würde ich können, wenn ich durch den Satz nicht einen objektiven, sondern einen subjektiven Sachverhalt ausdrückte, wenn ich nämlich in ihm über ein aus meiner Natur stammendes Nichtkönnen meines Denkens berichtete. Allein die Behauptung der Unverträglichkeit von Sein und Nichtsein desselben gründe ich durchaus nicht auf irgend eine angeborene Notwendigkeit meines Bewußtseins oder meines psychischen Denkaktes[1]. Vielmehr gründe ich sie auf das, was der sachliche Inhalt des Satzes mir zu erkennen gibt. Um diese Erkenntnis zu haben, vergegenwärtige ich mir die Bedeutung des Wörtchens „nicht".

[1] Lotze fragt: „Woher kommt der Inhalt dieser Sätze und woher das Gefühl ihrer Notwendigkeit?" Er antwortet, diese Quelle könne nicht die äußere Erfahrung sein. In der innern Erfahrung könnten wir zwar in jedem einzelnen Fall uns überzeugen, daß der Versuch, das Gegenteil zu denken, scheitere. Um aber darin die Bürgschaft für alle möglichen Fälle überhaupt zu sehen, müßten wir den „Satz der Identität zu Grunde legen, dessen richtig erfaßter Sinn vorher von dem Bewußtsein als eine völlig unbedingte, grundlose und notwendige Wahrheit aufgefaßt und geglaubt sein muß" (Mikrokosmus II[5] [1905] S. 298 f.).

Der Sinn des Nicht ist der des Ausschließens, Aufhebens, Fehlens, Abwesendseins u. dgl. Was Ausdrücke dieser Art besagen, wird mir klar, indem ich das, was sie meinen, in meinem Bewußtsein erlebe. Gelegenheit dazu bietet sich tausendfach. Unser ursprüngliches Wahrnehmen erfaßt zweifellos nur Positives. Wir sitzen z. B. am Abend lesend bei der Lampe. Aus irgend einem Grunde erlischt plötzlich das Licht. Die positive Folge davon für uns ist die, daß nunmehr unser Sehfeld dunkel ist. Aber auch eine negative Folge ist eingetreten. Der Inhalt unseres Sehfelds, wie er bisher war, ist *nicht* mehr; die Helle, die das weiße Papier bedeckenden schwarzen Druckzeichen usw. *fehlen* uns jetzt; sie sind *nicht* mehr. Dieses objektiven Sachverhalts werden wir uns bewußt dadurch, daß eine *Vorstellung* des positiven Tatbestands, wie er bis zu diesem Augenblick war, in uns fortdauert und uns die in unserer *Wahrnehmung* eingetretene Veränderung, d. h. das Nichtmehrsein der bisherigen Wahrnehmungsgegebenheit bemerken läßt. Daß etwas nicht ist, bedeutet also, daß ein bestimmtes Etwas unter dem, was ist, fehlt, aufgehoben, nicht anzutreffen ist, einen Platz nicht hat oder nicht mehr hat, sich so verhält wie das Licht der Lampe, die erloschen ist. Hat nun „Nicht" diesen Sinn, so sehe ich klar und deutlich, daß, wenn und soweit als (d. h. in dem Sinne, in welchem) ein gewisses Etwas dem Sinne der Aussage, daß es ist bzw. das und das ist, genügt, dieses Etwas dem Sinne des Ausdrucks, daß es dies *nicht* sei, einfachhin widerspricht; denn ist etwas vorhanden, so fehlt es eben nicht, und hebt mithin durch sein Vorhandensein die Wahrheit der Aussage, daß es nicht vorhanden sei, glatt auf.

Es ließe sich einwerfen, wenn es auch richtig sei, daß das *Vorhandensein* eines A der Wahrheit der Aussage, daß es *nicht* vorhanden sei, widerspreche, so sei

damit doch nicht hinreichend begründet, daß diesem A gegenüber die Aussage, es sei nicht vorhanden, überhaupt unzutreffend sein müsse; denn, wenn das A zugleich vorhanden und nicht vorhanden sein könne, so rechtfertige es zwar nicht durch sein Vorhandensein, aber doch durch sein neben diesem bestehendes Nichtvorhandensein die Aussage, daß es nicht vorhanden sei. Diesem Einwand pflichte ich in seinen Folgerungen bei, bestreite aber die Möglichkeit seiner Voraussetzung. Seine Voraussetzung ist die, daß ein Etwas, das ist, auch in genau derselben Zeit und in genau demselben Sinne, in welchem es ist, nicht sein könne. Gerade dies aber ist das Unmögliche, von dem der Widerspruchsatz spricht. Und diese absolute, nicht an irgend welche Bedingungen gebundene Unmöglichkeit ist das, was mir evident, d. h. in voller Klarheit und Deutlichkeit aus seinem Grunde heraus einleuchtend ist; denn der Sinn der Aussage, daß etwas ist, und der Aussage, daß etwas nicht ist, zeigt mir, daß, wenn und insofern als ein bestimmtes Etwas in bestimmtem Sinne ein Sein hat, es dann den Sinn der Aussage, daß es eben dieses Sein nicht habe, einfachhin nicht erfüllt. Das, dem ein gewisses Sein nicht fehlt, dem fehlt dasselbe eben nicht, und fehlt es ihm, so hat es dieses Sein eben nicht; besäße es dasselbe, so fehlte es ihm ja nicht.

Vielleicht gibt es einen Skeptiker, der meint, Gründe zu haben, die imstande seien, auch diesen Ausführungen ihre Beweiskraft zu nehmen. Er wird sagen, der Gegensatz von Sein und Nichtsein finde sich, wie überhaupt das Nicht, lediglich im Gebiet des Denkens, nicht aber auch in dem des Seins selbst. Verhältnisse aus dem Gebiet des Seins selbst könnten also von uns überhaupt nicht herangezogen werden, um die Undenkbarkeit des Widerspruchs zu begründen. Die Berufung auf Verhältnisse im Gebiet des Seienden sei schon aus dem Grunde ausgeschlossen, weil

unser Bewußtsein niemals aus sich heraus und in das ihm transzendente Gebiet des Seins einzutreten imstande sei. Daher könne man immer nur über unser Bewußtsein des Seins etwas auszusagen versuchen, nun und nimmer aber auch etwas über das von unserem Bewußtsein unabhängige Sein selbst. Betrachten wir diese Gründe, die absolute Geltung des Widerspruchsprinzips zu bezweifeln, etwas genauer.

Ein Nicht, so lautet der Einwand, kommt im Seienden selbst überhaupt nicht vor, sondern es hat einen Platz nur in unserem Denken und Beurteilen des Seins[1]. Ich antworte: Gewiß ist das Neinsagen eine Tat unseres Denkens. Aber daß es dies tut, wenn es Aussagen über die Gegenstände macht, d. h. Sachverhalte von ihnen verneint, dies wird ihm durch die Gegenstände selbst auferlegt. Die Sonne ist nicht der Mond, ein Kreis nicht ein Vieleck, die Zahl 9 nicht eine Primzahl usw. Es wird gewiß niemandem einfallen zu sagen, daß, wenn wir nicht denken und urteilen würden, dann die Sonne der Mond, der Kreis ein Vieleck, die Zahl 9 eine Primzahl sei. Daraus aber geht hervor, daß man nicht von unserem Denken sagen darf, es sei der Schöpfer des Nicht. Es findet vielmehr dieses Nicht am Gegenstande vor. Ist aber dies nicht ein widerspruchsvoller und absurder Satz? Denn etwas, das vom erkennenden Bewußtseinssubjekt vorgefunden wird, das ist doch und bildet eben darum nicht ein Nicht, ein Fehlen.

---

[1] Der Skeptiker, der mit diesem Einwand die Gewißheit bekämpfen will, daß das Widerspruchsprinzip auch für das Sein selbst gelte, widerspricht sich selbst; denn die Möglichkeit, daß im Seienden selbst Sein und Nichtsein des Selben am Selben zusammenbestehen könnten, kann selbstverständlich überhaupt nur dann in Frage kommen, wenn es im Seienden eben auch ein Nichtsein gibt. Oder will man sagen, daß im Gebiet des Seins selbst eben das ist, was im Gebiet des erkannten Seins nicht ist, z. B. die qualitative Gleichheit von Rot und Grün?

Hierauf ist zu erwidern, daß es, so paradox es auch klingen mag, auch ein Sein (Bestehen) des Nichtseins gibt. Nur ist es kein unmittelbares, als ob das Nichtsein etwas in und für sich selbst Existierendes wäre. Wenn wir z. B. denken und sagen, die Sonne sei nicht der Mond, so ist das, was vom Denken als Grundlage dieser Aussage vorgefunden wird, das Dasein der Sonne und das Dasein des Mondes und die Zweiheit beider. Die Sonne ist und der Mond ist, und darum ist die Sonne nicht der Mond; denn da sie zwei Gegenstände sind, so besteht eben damit auch der Sachverhalt, daß der eine nicht der andere ist. Ähnlich finden wir, daß ein Rot nicht ein Grün ist, darin vor, daß das Sosein des einen ein anderes ist als das des andern.

Der eigentliche Einwand zielt aber noch weiter. Das Widerspruchsprinzip, meint er, könne höchstens für die Sphäre unseres Bewußtseins vom Sein gelten, das transzendente Sein selbst aber sei und bleibe uns prinzipiell unbekannt, und so sei es uns auch grundsätzlich unmöglich zu erkennen, ob das Widerspruchsprinzip auch für das reale Sein selbst gelte[1]. Anzuerkennen haben wir an diesem Einwand, daß wir selbstverständlich über das Seiende nur insofern irgend eine Aussage machen können, als wir uns

[1] Es ist nicht ohne Gefahr eines Mißverständnisses, wenn Nic. Hartmann schreibt: „Im endlichen Verstand kann sich sehr wohl widersprechen, was am realen Sachverhalt widerspruchslos existiert. Der endliche Verstand kann eben sehr wohl Möglichkeiten des Zusammenbestandes übersehen, weil er sie nicht a priori in ihrer Totalität überschauen kann" (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis[2] S. 412; zur Korrektur vgl. S. 494). Dagegen meint Hartmann, daß es unter „den stigmatisch erschaubaren Wertmaterien solche gibt, die einander offenkundig widersprechen" (S. 525). — Viel weiter ging Petrus Damiani, der meinte, das Gesetz der Unmöglichkeit des Sichwidersprechenden gelte nur für die Natur, aber nicht auch für das Wirken Gottes. Vgl. J. A. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert: Philos. Jahrb. 1906 S. 20—33.

des Seienden durch unser Anschauen und Denken bewußt werden. Nur folgt daraus mitnichten, daß also das Seiende an sich selbst ganz anders oder gar entgegengesetzt beschaffen sein müsse, als es von uns durch unser Anschauen und Denken erkannt wird. Vieles mag uns unbekannt bleiben; nur daß alles Seiende prinzipiell anders sein müsse, als wir es wahrnehmen und denken, das ist eine grundlose Behauptung. Aber könnte es nicht wenigstens anders sein? Wenden wir diese allgemeine Frage auf unsern speziellen Fall an. Könnte es nicht sein, daß zwar nicht bei dem Sein, das wir erkennen, wohl aber bei dem jenseits unseres Erkennens gelegenen transzendenten Sein selbst, dasjenige, was ist, nicht sein kann? Ich begegne diesem Gedanken mit der Gegenfrage: Wie müssen wir diese Frage, damit sie sinnvoll sei, verstehen? Doch offenbar so: Kann im Seienden eben das, was ist, zugleich hiermit nicht sein? Eine solche Frage wäre eine für uns gänzlich unverständliche Frage, wenn man ihr nicht jenen Sinn zu Grunde legte, den die Ausdrücke besitzen, aus denen sie gebildet ist. Sonst wüßte man ja schlechterdings nicht, wonach gefragt wird. Jene Frage bedeutet also, ob es möglich sei, daß ein von uns nicht erkannter Gegenstand eine gewisse bestimmte Beschaffenheit besitze, eben diese Beschaffenheit aber auch in eben dem Sinne, in dem er sie besitzt, und während er sie besitzt, nicht besitze. Wollte jemand antworten, das sei vielleicht möglich, so würde er damit sagen, einem Gegenstand könne vielleicht eben das fehlen, was ihm nicht fehle. Allein das kann sich nur behaupten lassen, wenn dem Nicht ein wesentlich anderer Sinn gegeben wird, als jener ist, den es im Widerspruchssatz hat. Dieser andere Sinn mag uns unbekannt sein, soviel aber können wir doch von ihm sagen, daß er aus dem Sinn des „Nicht-fehlens“ einen solchen machen müßte, der sich mit dem deckte, den wir als „Fehlen“ bezeichnen.

Worin immer er nun bestehen mag, klar ist, daß er von dem transzendenten Seienden nicht die Geltung eben jenes Sachverhalts aussagen würde, den der Widerspruchsatz mit Evidenz für unmöglich erklärt, sondern einen ganz andern und uns unbekannten. Psychologisch ist es offenbar möglich, die Aussage zu bilden, man könne nicht wissen, ob nicht vielleicht die Dinge selbst sich gegenüber Sein und Nichtsein anders verhalten könnten, als wir im Widerspruchsatz von ihnen, insofern wir sie denken, aussagen. Macht man sich aber einmal wirklich klar und deutlich, was man damit sage, so sieht man die Sinnlosigkeit dieses Gedankens ein.

Die Sachlage ist, meine ich, einfach und klar. Entweder ist der Sinn jener Begriffe, aus denen wir einen bestimmten Sachverhalt mit Evidenz erschauen, im Transzendenten erfüllt oder nicht. Ist er in ihm erfüllt, so muß sich bei ihm auch der in diesem Sinn evident fundierte Sachverhalt bewahrheiten. Trifft aber der Sinn dieser Begriffe bei dem Transzendenten nicht zu – wie denn z. B. der eigentliche Sinn vieler unserer Begriffe auf Gott sicher nicht anwendbar ist —, so kann auch der in diesen Begriffen fundierte Sachverhalt bei ihm nicht anzutreffen sein. Doch ist dies durchaus nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, für das transzendente Sein brauche ein evidenter Grundsatz des uns bekannten Seins nicht zu gelten, indem für dieses Sein wahr sein könne, was für das gedachte und erkannte Sein falsch und unmöglich sei. Eine solche Behauptung schlösse die Annahme ein, daß zwar die einen bestimmten Sachverhalt schaffenden Grundlagen im Transzendenten bestünden, sie bei ihm aber diesen Sachverhalt nicht fundieren würden. Angewandt auf den Widerspruchssatz heißt das: Es müßte möglich sein, daß, wenn im Transzendenten etwas ist, dieses, was hier ist, unbeschadet dieses seines Seins auch nicht sei. Dieser Gedanke aber bleibt voll-

kommen sinnlos und absurd, ob nun das, was ist, uns bekannt oder unbekannt ist. Auch Gott kann unmöglich genau eben das nicht sein, was er ist, oder sein, was er nicht ist, wie er denn auch unmöglich z. B. machen kann, daß eine gerade Zahl eine ungerade, ein Viereck ein Dreieck, eine Mutter nicht eine Mutter sei. Das folgt mit absoluter Notwendigkeit aus dem objektiven Sinn des Nicht.

Weit verbreitet ist die Vorstellung, als ob das Sein selbst sich ganz anders verhalten könne, als wir von ihm denken müssen, wenn wir über dasselbe urteilen. Darum soll, was im Denken des Seins unmöglich, im Sein selbst doch vielleicht möglich sein können. Beides ist ja, so begründet man diesen Gedanken, zweierlei; der Begriff des Seins und überhaupt das Bewußtsein des Seins ist nicht das Sein selbst. Verhältnisse, die durch Begriffe gefordert oder ausgeschlossen sind, binden infolgedessen unmöglich das Sein selbst. Derartigen Gedankengängen liegen aber unklare Vorstellungen über das Verhältnis von Begriff und Sein zu Grunde. Die Begriffe des verschiedenen Seienden, deren unser Bewußtsein sich zur Erkenntnis des Seienden bedient, sind gewiß nicht das Seiende selbst. Aber sie sind auch nicht einfach ein Zweites und Anderes außerhalb des Seienden und neben ihm. Man muß vielmehr scharf und genau zwischen ihrer psychischen Realität, ihrem Sinninhalt und ihrem intentionalen Gegenstand unterscheiden. Sie legen durch ihren Inhalt ein bestimmtes Sosein fest und machen das erkennende Subjekt durch die in ihrem Inhalt ausgesprochenen Merkmale mit diesem Sosein bekannt. Dieses Sosein ist zunächst einfach ein Intentional-Objekt, d. h. ein „ens intentionale“: nämlich ein durch einen bestimmten Begriffsinhalt festgelegtes Sosein. Von dem Soseinsgehalt nun dieses Soseins muß das Dasein desselben unterschieden werden. Das Dasein ist ein Moment, das am Sosein selbst nichts ändert. Ob ein So-

sein nur intentional gedacht ist, oder ob es als ein reales Ding existiert, das ist für seinen Soseinsgehalt als solchen vollkommen indifferent. Dieser bleibt im zweiten Falle genau dasselbe Sosein, das er im ersten ist; an seinem Soseinsgehalt ist nichts anders. Ebendarum bleiben denn auch die Verhältnisse unter dem mannigfaltigen Sosein, soweit sie in dessen Soseinsgehalt als solchem fundiert sind, absolut die gleichen, ob, wo und wie immer dieses Sosein existiert oder nicht. Ob z. B. Rot und Grün existieren oder nicht existieren, sie sind im einen Fall so gut wie im andern voneinander wesensverschieden und nicht gleich. Diese Verhältnisse erkennen wir aber durch die Begriffe: selbstverständlich nicht durch das, was zu ihrem psychischen Sein gehört, sondern ausschließlich durch das Intentionalobjekt ihres Inhalts. Und dieses Intentionalobjekt stellt eben ein gewisses Sosein dar. Daher ist es durchaus unrichtig, das reale Seiende als etwas betrachten zu wollen, dessen Verhältnisse ganz anders sein könnten als die durch die Begriffe erkannten. Was sich einzig mit logischem Grund und Recht sagen läßt, ist dies, daß im Gebiet des transzendenten Seienden, vieles uns unbekannte Sosein vorkommen mag, das daher auch Träger uns unbekannter Soseinsverhältnisse sein wird. Auch wird im einzelnen Fall zu untersuchen sein, ob das und das uns bekannte Sein reales Dasein habe, oder in der Welt außer uns nicht vertreten sei. Ausgeschlossen aber und nicht in Frage zu ziehen ist das ganz andere, daß gewisses Sosein in der Welt des Transzendenten seinen Platz habe, daß es aber in dieser Welt die in seinem Soseinsgehalt fundierten Wesensnotwendigkeiten nicht nachsichzuziehen brauche. Das müßte man meinen, wenn man sagt, das Widerspruchsgesetz gelte vielleicht für das Seiende selbst nicht. Aber dieser Gedanke läßt sich eben nicht sinnvoll meinen, sondern ist und bleibt

absurd, ob nun das Sosein, unter dem dieses Gesetz herrscht, nur Intentionalobjekt oder wirkliches Ding, ob es Geschöpf oder Gott ist.

§ 5. Prüfung gewisser Einwendungen gegen die Evidenz.

Bei der grundlegenden Rolle der Evidenz in der wissenschaftlichen Erkenntnis ist es gewiß eine verwunderliche Erscheinung, daß so manche ernst nach Wahrheit strebende Logiker und Erkenntnistheoretiker das Kriterium der Evidenz bekämpfen. Geht man aber ihre Einwendungen durch, so erkennt man bald, daß fast allen diesen Einwendungen die Auffassung zu Grunde liegt, die Evidenz sei gemeint als ein Psychisches, durch das Logisches nicht bloß wahrgenommen, sondern auch gerechtfertigt werde. So brauche ich denn auch zur Abweisung der meisten dieser Einwände nur auf meine Richtigstellung der wahren Natur der logischen Evidenz zu verweisen[1]. Um aber noch ein mehreres zu tun, will ich einige lehrreiche kritische Bedenken noch ausdrücklich einer näheren Betrachtung unterziehen. Ich entnehme sie zum Teil Ausführungen, die von Wilh. Koppelmann zum Begriff des Rationalismus gemacht werden[2].

Der Rationalismus stimmt nach Koppelmann mit dem Empirismus in der Annahme überein, daß es die Aufgabe der Erkenntnis sei, ein von uns unabhängiges Sein zu erfassen. Beide sind, schreibt er, „einig darin, daß die Verhältnisse und Beziehungen unserer Wirklichkeit ihren Grund außer uns haben, ohne unser Zutun existieren, von unserer Vernunft als schlechthin gegeben anerkannt werden müssen" (S. 44). Diese Beschreibung des Wesens unserer

[1] Eine sehr eingehende und klare Besprechung der skeptischen Argumentation findet man bei Bern. Bolzano, Wissenschaftslehre I § 40 u. 42.

[2] Untersuchungen zur Logik der Gegenwart I. Teil (Berlin 1913) S. 34—53.

Wirklichkeitserkenntnis halte ich für zutreffend. So stimme ich denn Koppelmann auch darin bei, daß die Frage unerläßlich sei, wie unsere Vernunft zu dieser Wirklichkeitserkenntnis gelange. Auf diese Frage findet nun Koppelmann eine gewisse Antwort, die er als Rationalismus bezeichnet. Sie enthält hauptsächlich zwei Annahmen: erstens, „daß es unmittelbar gewisse, einer Ableitung und Begründung aus andern Sätzen weder fähige noch bedürftige Wahrheiten gebe", und zweitens, „daß das schlechtweg Denknotwendige, Evidente ... immer auch mit der Wirklichkeit übereinstimme, daß also zwischen Denken und Sein eine prästabilierte Harmonie herrsche" (S. 39). Beide Voraussetzungen aber sind, urteilt Koppelmann, „völlig willkürlich" (S. 40). Allerdings beruft man sich für sie auf ihre „Evidenz". Aber selbst Husserl vermag diese Evidenz nicht anders zu bestimmen als „das Erlebnis der Zusammenstimmung zwischen ... dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt". Also ist sie doch etwas Psychologisches und vermag nicht über den Einzelfall hinaus zu allgemeinen Sätzen zu führen (S. 42 u. 51). Wegen ihres psychologischen Erlebnischarakters ist es immer relativ, was einem Menschen evident erscheint (S. 41). Koppelmann will nicht leugnen, daß wir gewisse Wahrheiten erkennen, bei denen es sinnlos wäre, nach einer näheren Begründung zu fragen. Aber er beschränkt sie auf die Urteile, welche nicht über das unmittelbare Wahrnehmen und Erleben hinausgehen; z. B. daß diese Speise, die ich koste, mir gut schmeckt (S. 40). Solche Sätze dagegen, welche allgemeine Verhältnisse innerhalb der Wirklichkeit behaupten, bedürfen einer Begründung ihrer Gewißheit (S. 41). Wenn man sich da, wie es z. B. Gutberlet tut, auf eine Fähigkeit unserer Vernunft beruft, das Allgemeine und Notwendige in den Dingen aufzufassen, so ist dies keine Begründung, sondern eine „petitio principii", auch wenn man noch die Evidenz zu

Hilfe holt (S. 49 f.). Es bleibt die Schwierigkeit, daß das Denken seinen eigenen Notwendigkeiten folgt und die Wirklichkeit den ihren, die von jenen ganz unabhängig sind (S. 52). Erfahrung kann zwischen beiden nicht vermitteln, weil sie über Einzelfälle nicht hinausführt. Also ist es eben einfach ein jeder Begründung bares Dogma, wenn der Rationalismus behauptet, „daß es nicht allein Denknotwendiges gebe, sondern daß dieses Denknotwendige auch für die Wirklichkeit maßgebend sei" (S. 53).

Den Ausführungen Koppelmanns habe ich an erster Stelle entgegenzuhalten, daß ihnen eine Auffassung der Evidenz zu Grunde liegt, wie sie etwa sich bei Brentano findet. Denn Koppelmann betrachtet sie als die Gewißheitsquelle der „grundlosen" Wahrheiten. Ihr Erlebnis erscheint hiernach als der Grund, der das von ihr begleitete Urteil für ein wahres halten läßt. Daß Koppelmann dagegen Front macht, ist sein gutes Recht. Aber er hat eine irrige Auffassung von dem Sinne, in dem die Evidenz als der „Grund" einer Wahrheitserkenntnis zu bezeichnen ist. Jedes Fürwahrhalten eines besondern oder allgemeinen Urteils bedarf der Erkenntnis eines Grundes, der das Zutreffen des in jenem Urteil ausgesagten Sachverhalts erkennen läßt. Dieser Grund („ratio ita iudicandi") kann nie etwas anderes sein als ein Inhalt unseres Bewußtseins, aus dem sich das betreffende Urteil ergibt. Nur ist dieser begründende Erkenntnisinhalt durchaus nicht immer wieder selbst ein Urteil. Er kann z. B. auch in einer Wahrnehmungsgegebenheit oder einer begrifflich festgelegten Wesenheit usw. bestehen. Auch die Evidenz ist ein solcher Erkenntnisgrund, wenn sie richtig aufgefaßt wird. Kein genügender Grund, ein Urteil für wahr zu halten, ist sie, wenn man sie mit einem dieses Urteil begleitenden Sicherheits- und Überzeugtheitsgefühl u. dgl. identifiziert. Wohl aber begründet sie das Fürwahrhalten, wenn sie in der un-

mittelbar gehabten Erkenntnis des urteilenden Subjekts besteht, daß es den Sachverhalt, den es in seinem Urteil aussagt, klar und deutlich in seinem leibhaften Selbst erfaßt. Dadurch weiß das Subjekt mit absoluter Unmittelbarkeit, daß der von ihm vorgestellte Sachverhalt zutrifft; es findet ihn ja vor, nimmt ihn wahr. Die Evidenz als Wahrheitskriterium besteht somit in dem unmittelbaren Wissen des urteilenden Subjekts, einen bestimmten Sachverhalt auf eine jeden Irrtum über seine Tatsächlichkeit ausschließende Weise zu erkennen; und diese Weise hinwiederum besteht in dem Erkennen (Empfangen) des Sachverhalts durch klares und deutliches Vorfinden (Schauen) desselben in seiner Selbstheit.

Ich leugne mithin nicht, daß die Evidenz eine subjektive Seite hat, insofern ja doch zu ihr das Bewußtsein des urteilenden Subjekts gehört, einen gewissen Sachverhalt in seiner Selbstheit klar und deutlich vor sich zu haben. Für Koppelmann bedeutet nun diese psychische Seite der Evidenz, d. h. ihr Charakter, ein seelisches Erlebnis zu sein, bereits einen genügenden Grund, ihr prinzipiell die Fähigkeit abzusprechen, die Wahrheit eines Urteils sicher und in objektiv gültiger Weise zu bezeugen. Allein, wenn der bloße Umstand, daß die Wahrheit eines Urteils psychisch erlebt und geglaubt wird, schon ein hinreichender Grund sein könnte, sie ungewiß zu machen, so gäbe es überhaupt kein Mittel, irgend eine Wahrheit mit Gewißheit zu erkennen, und ebenso wären auch alle Regeln und Gesetze der Logik ungewiß, da sie ja doch von Menschen gedacht und ausgesprochen sein mußten, ehe sie ein Bestandteil der Logik werden konnten. Es gibt schlechthin keine Erkenntnisse in irgend einer Wissenschaft, die nicht ihren Ursprung in faktischen Denkvorgängen bestimmter menschlicher Personen gehabt hätten. Was immer man darum an objektiven Wahrheiten in diesen Wissenschaften

suchen mag, muß zuerst von irgend wem gedacht und von ihm subjektiv als Wahrheit erkannt worden sein. Das Subjekt muß daher auch Mittel haben, mit strenger und berechtigter Gewißheit zu erkennen, daß gewisse Urteile, die es fällt oder anerkennt, wahr sind. Sonst könnte eben kein menschliches Subjekt von irgend einem seiner Urteile diese Gewißheit haben, und die Rede von objektiven Wahrheiten in den und jenen Wissenschaften wäre ohne Grund und Sinn.

Die objektive Gültigkeit einer Wahrheit wird von dem urteilenden Subjekt eben dadurch erkannt, daß es die Wahrheit seines Urteils erkennt; denn jede Wahrheit ist ihrem Wesen nach eine objektive Gültigkeit. Eine Vorstellung, die zutrifft, d. h. mit dem Gegenstand übereinstimmt, trifft eben zu und verhält sich ganz indifferent dazu, von wem sie gedacht wird. Wer darum durch Evidenz mit Gewißheit erkennt, daß ein bestimmtes Urteil wahr ist, der weiß auch, daß dieses Urteil objektiv gilt, und daß er das Recht hat, jeden diesem Urteil widersprechenden Satz, den etwa ein anderer aufstellt, als falsch zu verwerfen. Er hat ebenso das Recht, die allgemeine Anerkennung seines Urteils zu verlangen. Diese Anerkennung gewähren kann freilich nur der, der auch seinerseits dieses Urteil in sich zur Evidenz bringt. Und hier zeigt sich allerdings eine gewisse Relativität und Subjektivität des Evidenzkriteriums der Wahrheit. Ist auch ein Sachverhalt objektiv evident, d. h. ist er nach seiner Natur und nach der Natur des menschlichen Geistes wohl dazu geeignet, in seiner Leibhaftigkeit klar und deutlich erkannt zu werden, so kann es doch geschehen, daß tatsächlich nicht alle Menschen zur Evidenz seiner Erkenntnis sich durcharbeiten. Auch kann es geschehen, daß jemand irrtümlich einen Satz für evident hält. Der Grund liegt in der zur Evidenz erforderlichen Klarheit und Deutlichkeit des Er-

fassens der Sachverhalte und ihres Grundes. Volle Klarheit und Deutlichkeit nämlich über Sinn, Grund und Tragweite eines Urteils ist in der Regel nur durch mühsames und genaues Nachdenken erreichbar. Namentlich wird nicht selten die einen Menschen belebende Überzeugtheit von einem allgemeinen Sachverhalt, z. B. davon, daß nichts ohne eine Ursache entstehen könne, von ihm mit einem „unmittelbaren, klaren Sehen" dieses Sachverhalts verwechselt. Es wird hierbei vergessen, daß zum wirklichen „Sehen" des als Beispiel erwähnten Sachverhalts die klare Erkenntnis des Grundes erforderlich ist, der es notwendig macht, zu urteilen, daß, wenn etwas entsteht, eine Ursache existieren muß, die ihm Dasein gibt. Allgemeine Verhältnisse, wie das Abhängigsein alles Entstehens von einer Ursache, lassen sich nicht einfach „sehen", sondern nur aus ihrem Grunde heraus erkennen.

Das Hauptbedenken Koppelmanns gegen die Wahrheitserkenntnis durch Evidenz ist, daß durch sie höchstens nur Einzelfälle, nicht aber auch allgemeine Sätze bezeugt werden könnten, und daß jeder Grund zu der Behauptung fehle, die Verhältnisse des Wirklichen müßten mit den allgemeinen Vernunftsätzen übereinstimmen. Diese Bedenken entsprechen aber nicht der Sachlage. Allgemeine Sätze der Vernunft sind solche, deren Inhalt denknotwendig ist, wie daß das Ganze größer als der Teil, der Punkt ohne Ausdehnung ist usw. Worin gründet diese Denknotwendigkeit? Wenn sie in der Organisation oder Naturnotwendigkeit unserer Seele gründete, dann würde jenen Sätzen in der Tat die strenge Allgemeingültigkeit und die Gewißheit ihres Zutreffens in der Wirklichkeit fehlen. Aber sie gründet gar nicht hierin, d. h. nicht im Subjekt, sondern sie gründet ganz und allein im Objekt. Die begrifflich erfaßten allgemeinen Wesenheiten sind es, die zwischen sich die in jenen Sätzen ausgesagten Verhältnisse begründen (fundieren),

und es dadurch dem Denken auferlegen, von ihnen diese Verhältnisse auszusagen, wenn es die Intention hat, Zutreffendes zu behaupten. Aus demselben Grunde müssen auch diese Verhältnisse überall gelten, wo immer diese Wesenheiten sich finden, ob dieser ihr Platz nun die ideale Welt der „entia rationis" oder irgend eine wirkliche Welt sein mag; denn das Dasein ändert nichts an den Wesenheits- oder Soseinsverhältnissen. Doch brauche ich dies nicht nochmals auszuführen.

Die Schwierigkeit, die am meisten Eindruck macht, liegt in dem Einwand, die Theorie der Evidenz bewege sich in einem Zirkel. Wer nämlich einem Urteil A darum Wahrheit zuschreibt, weil dasselbe evident sei, der fällt damit über dasselbe das Urteil B: „Das Urteil A ist evident." Das aber ist, wie bei jedem Urteil, eine Behauptung, die wahr oder falsch sein kann. Daher bedarf es wieder eines Kriteriums für die Wahrheit des Urteils B. Entweder sucht nun jener dieses Kriterium auch wieder in der Evidenz, diesmal natürlich der des Urteils B, oder aber er geht davon aus, daß das Urteil A wahr und darum die von ihm behauptete Evidenz desselben nicht trügerisch, sondern gültig sei. Im zweiten Fall ist der Zirkel deutlich. Im ersten aber erhebt sich gegenüber dem Urteil B dieselbe Betrachtung und Fragestellung aufs neue und so immer weiter, so daß sich zu einem Abschluß nur durch Zuflucht zu dem eben genannten Zirkel gelangen läßt. Die Theorie vom Wahrheitskriterium der Evidenz führt somit dahin, daß zunächst ein Urteil für wahr erklärt wird, weil es evident sei, und darauf für evident, weil es wahr sei.

Um die dargelegte Schwierigkeit zu entwirren, muß man sich darüber klar sein, in welchem Sinne die Evidenz Wahrheitskriterium genannt wird. Man erkennt nun die Wahrheit eines Urteils nicht an seiner Evidenz, sondern durch seine Evidenz. Die Wahrheit eines Urteils wird dadurch

erkannt, daß es für dieses Urteil eine zureichende Begründung gibt. Ist diese so, daß sie vom erkennenden Geiste unmittelbar klar und deutlich gesehen werden kann, so sagen wir, dieses Urteil sei evident. Ein evidentes Urteil ist also darum notwendig wahr, weil es, wenn es nicht wahr wäre, gar nicht evident sein könnte; denn sein Inhalt könnte ja in dem, was ihn zureichend begründet, unmöglich *gesehen* werden, wenn er nicht darin steckte. Aber müßte dann nicht, wird man einwerfen, zuerst feststehen, daß ein Urteil wahr sei, ehe man ihm Evidenz beilegen könnte, und ginge damit nicht jede Rolle der Evidenz als eines Wahrheitskriteriums endgültig verloren? Prüfen wir die Sachlage an einem konkreten Beispiel. Das Urteil, 3 sei eine andere Zahl als 4, ist wahr und evident. Zuerst ist es evident. Es ist aber evident, weil das, was sein Inhalt behauptet, in seinem Gegenstand, nämlich dem Sinn von 3 und 4, unmittelbar deutlich gesehen wird. Indem nun der Inhalt dieses Urteils mit dem, was in seinem Gegenstand unmittelbar gesehen wird, übereinstimmt, erfüllt er notwendig das Wesen der Wahrheit. Wäre dieser Urteilsinhalt nicht wahr, so könnte er ja mit dem, was von seinem Gegenstand klar und deutlich gesehen ist, nicht übereinstimmen, während doch sein Inhalt gerade diesem Sehen entstammt.

Ohne Frage ist die Behauptung, daß ein Urteil objektiv evident sei, ein Urteil, und daher einer Begründung seiner Wahrheit bedürftig. Wenn nun auch diese Wahrheit wieder durch Evidenz erkannt wird, kommen wir dann nicht notwendig zu einem „regressus in infinitum"? Das Vorliegen objektiver Evidenz bei einem Satze kann, daran ist nicht vorbeizukommen, zuletzt nicht anders als durch subjektive Evidenz erkannt werden, d. h. dadurch, daß jemand faktisch diese Evidenz klar und deutlich erfaßt. Gewiß besteht das Verhältnis des Urteilsinhalts zu dem ihn begründenden

Inhalt ganz unabhängig davon, ob irgend jemandem dieses Verhältnis auch bekannt ist oder nicht. In seinem Bestehen gründet dann auch seine Sichtbarkeit. Aber wissen, daß ein bestimmtes Urteil B durch den Inhalt A begründet ist, das läßt sich selbstverständlich schlechterdings nur dadurch, daß dieses Verhältnis eben jemandem zum Bewußtsein kommt. Nun ist nicht zu leugnen, daß nicht selten von den Menschen Evidenz für Behauptungen und Sätze in Anspruch genommen wird, denen sie nicht zukommt, ja die nachweislich falsch sind. So ist gewiß die Frage berechtigt, woran sich erkennen lasse, ob ein Urteil in der Tat evident sei, oder nur irrtümlicherweise für evident gehalten werde. Auf diese Frage läßt sich nicht antworten, das erkenne man an der Wahrheit dieses Urteilsinhalts; denn dies wäre der gerügte Zirkel, da ja sofort zu fragen wäre, wodurch man denn dieser Wahrheit gewiß wäre, und darauf geantwortet werden müßte, durch ihre Evidenz. Vielmehr hat die Antwort zu lauten: Die Bedingung der echten Evidenz besteht in der vollen Klarheit und Deutlichkeit über drei Dinge, nämlich 1. über den genauen Inhalt und Sinn des Urteils, dem Evidenz zugesprochen wird, 2. über den zweiten Inhalt, durch den jenes Urteil begründet wird, und 3. über das faktische Begründetsein jenes Urteils durch diesen Inhalt. Die Erfüllung dieser Bedingungen ist das, woran zu erkennen ist, ob die von jemandem einem gewissen Urteil zugeschriebene Evidenz diesem mit Recht zugeschrieben wird. Prüft man an der Hand dieses Kriteriums z. B. die Evidenz, die manche recht schnell dem Kausalprinzip beilegen, so erkennt man unschwer, daß eine solche Evidenz für viele von jenen, die sie behaupten, nicht wahrhaft besteht; denn sobald sie das Kausalprinzip begründen sollen, läßt sich nachweisen, daß die von ihnen angerufene Begründung nicht ausreicht. Umgekehrt läßt sich dagegen die Evidenz z. B. des Ur-

teils „7 + 5 ist 12", oder des Urteils: „Sein und Nichtsein desselben sind miteinander unverträglich", mit einiger Mühe in der Tat zur vollen klaren und deutlichen Gegebenheit bringen. Die echte Evidenz bezeugt also sich selbst durch die Klarheit und Deutlichkeit ihres Inhalts.

§ 6. Irrtums- und Unsicherheitsquellen der subjektiven Evidenz.

Wir haben gesehen, daß die Erkenntnis der objektiven Evidenz eines Urteils durch die subjektive Evidenz, das Evidenzerlebnis, hindurchgehen muß. Ohne Frage ist dies die schwache Seite der menschlichen Erkenntnisse; denn unleugbar kommen Täuschungen der subjektiven Evidenz vor. Nicht selten werden von Menschen, und sogar von namhaften Gelehrten, Sätze für evident erklärt, die dies nicht nur nicht sind, sondern die sogar Irrtümer enthalten. Einen gewissen Schutz dagegen, in solche Täuschungen über das Vorhandensein echter Evidenz zu verfallen, bietet es nun, wenn man sich mit den wichtigsten Irrtumsquellen der subjektiven Evidenz bekannt macht.

Darüber muß man sich klar sein, daß, wenn jemand in der Wissenschaft einem gewissen Satze Evidenz zuschreibt und sie auch tatsächlich erlebt, damit von ihm nicht behauptet wird, daß auch jeder sonstige Mensch diese Evidenz tatsächlich erlebe und zugebe. Zum Erlebnis der Evidenz gehören eben eine Reihe psychologischer Vorgänge, die individuell sehr verschieden wirksam werden können. Darum ist es eine besondere didaktische Aufgabe und Gabe, einen logisch evidenten Satz dem Bewußtsein der Menschen auf eine Weise nahezubringen, daß er allgemein als evidenter Satz anerkannt wird. Hieraus ergibt sich zugleich aber auch — was in logischer Hinsicht bedeutsam ist —, daß es noch keinen beweiskräftigen Einwand gegen die logische Evidenz eines Satzes bedeutet, wenn eine Reihe von Personen diese Evidenz nicht er-

kennen, oder sie sogar leugnen. Denn bewiesen wird dadurch an und für sich nur, daß die das Erlebnis der Evidenz bedingenden psychologischen Faktoren in diesen Personen nicht zu hinreichender Wirksamkeit gelangt sind.

Was jemand für evident ansieht, das hält er für wahr, und auch umgekehrt wird von vielen das, was sie für wahr halten, auch als evident angesehen und bezeichnet. Aber die psychisch wirksamen Motive des Fürwahrhaltens sind bei den Menschen recht verschieden.

Unter den möglichen Motiven, durch sie sich jemand bestimmen lassen kann, einen gewissen Gedankeninhalt für wahr halten zu wollen, nenne ich an erster Stelle die klare Erkenntnis, daß dieser Gedanke dem Wahrheitsbegriff genügt. Diese klare Erkenntnis setzt selbstverständlich erstens volle Klarheit einerseits über den Wahrheitsbegriff selbst und anderseits über den Gedankeninhalt, auf den er angewandt werden soll, voraus, und erfordert zweitens das Erlebnis der unmittelbaren oder mittelbaren Evidenz dieses Gedankeninhalts. Inwiefern eine solche klare Erkenntnis von mannigfachen erheblichen Schwierigkeiten bedroht ist, soll nachher zur Sprache kommen. Eine zweite Art, den Akt des Fürwahrhaltens zu motivieren, besteht darin, daß dem urteilenden Subjekt gewisse theoretische Gründe mehr oder minder klar vorschweben, die diesen Akt nahelegen, und es nun diesen Gründen folgt, ohne zu prüfen, ob sie logisch vollkommen zureichend sind, oder ob sie eventuell nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit begründen. Bei einer dritten Art wird der Akt des Fürwahrhaltens durch die Erinnerung an seine frühere theoretische Begründung motiviert, ohne daß letztere auch jetzt dem Bewußtsein gegenwärtig wäre. Man hat sich das damalige Resultat gemerkt und vertraut ihm auch jetzt noch. Eine vierte Weise der Motivierung basiert unmittelbar auf Gefühlseinflüssen und mittelbar auf allem dem, wodurch diese Gefühlsregungen

selbst hervorgerufen werden. Der Gedanke tritt nicht nach seinem nackten theoretischen Gehalt vor das Subjekt, das zu ihm Stellung nehmen soll, sondern gefühlsmäßig gefärbt. Seine Annahme beruhigt und befriedigt; die Erwägung, ihn nicht anzunehmen, erzeugt umgekehrt innere Unruhe, Unbehagen, Widerstreben. Die Ursachen dieser Gefühlswirkungen bleiben dem Subjekt selbst vielfach dunkel. Sie wurzeln aber in dem Verhältnis des fraglichen Gedankens zu den sonstigen Überzeugungen des Menschen, zu seinen Grundsätzen, seinen Interessen, seinen Hoffnungen und Befürchtungen, seinen Erfahrungen und Ansichten, seinen individuellen Neigungen usw. Auch der Einfluß der Autorität, sei es eines hervorragenden Kopfes sei es der großen Menge, ist hauptsächlich ein gefühlsmäßiger. Aber trotz einer so trüben Motivierung besitzt das hierdurch bestimmte Fürwahrhalten oft eine besonders starke Festigkeit und Sicherheit.

Die gefühlsmäßige Motivierung verrät sich im allgemeinen daran, daß jemand einen gewissen Satz mit Entschiedenheit für wahr hält, die Berechtigung dazu aber nicht weiter prüft, sondern ihn einfach so benützt, als ob seine Wahrheit selbstverständlich wäre. Diese Art des Fürwahrhaltens eines Urteils ist also gekennzeichnet durch das Fehlen einer theoretischen Beurteilung desselben einerseits und die von keinen Zweifelsregungen angefochtene oder getrübte praktische Benützung desselben anderseits. Der Akt des Fürwahrhaltens ist hier gewissermaßen latent. Um ihn hervorzulocken, muß man an den Betreffenden die Frage richten: „Ist denn dieses Urteil, dessen Wahrheit dir so selbstverständlich erscheint, auch in der Tat wahr und gewiß?“ Die psychologischen Folgen einer solchen Frage sind bei den verschiedenen Menschen verschieden. Aber es dürfte kaum jemand geben, in dessen Bewußtsein sie nicht mindestens eine gewisse Stockung und Hemmung

des Gedankenabflusses hervorruft, die zugleich in der Regel als lästig und unangenehm empfunden wird. An der Reaktion auf diese Störung wird alsdann die Weise sichtbar, wie der andere die Gewißheit von seinem Satze hat. Wer kennt nicht die Menschen, die über diese Störung durch unsere Frage mit einem mehr oder minder unwilligen „Aber das ist doch selbstverständlich" hinweggleiten? Solche Personen geben sich keine Rechenschaft darüber, warum das betreffende Urteil wahr sei. Teils scheuen sie die Last des Nachdenkens. Meistens aber ist die Ursache die, daß es sich um Sätze handelt, die mit der ganzen geistigen Einstellung der betreffenden Personen, mit ihren praktischen Grundsätzen, ihren anderweitigen Überzeugungen, ihren Auffassungen der Welt und des Menschenlebens, ihren bisherigen Arbeiten und Stellungnahmen usw. fest verwachsen sind. Diese Menschen fühlen, daß ein Aufgeben des fraglichen Satzes, ja schon ein Zweifeln an seiner Gewißheit, sie in ihrem Denken und Handeln in eine allgemeine Unsicherheit und Unruhe versetzen würde. Darum schütteln sie die Prüfung des betreffenden Satzes von sich ab und fahren fort, fest an ihn zu glauben. Gerade diese reden nun gerne von der „Evidenz" oder gar der „absoluten Evidenz", die sie von ihrem Satze haben. Aber man erkennt sofort, daß das eine Art von Evidenz ist, die mit dem logischen Begriff der Evidenz nichts gemein hat, sondern in persönlichen Überzeugungen besteht. Sie ist ein „Fühlen" der „Wahrheit", aber kein Sehen derselben, und ein recht trübes Fühlen. Unter Umständen ist dieses gefühlsmäßige Geleitetwerden sicher nicht ohne Nutzen, und man soll es nicht ohne weiteres in den Wind schlagen. Aber „Evidenz" im echten Sinne ist es nicht, und eine sichere Bürgschaft der Wahrheit steckt auch nicht in ihm. Im übrigen kann es auch vorkommen, daß das feste Fürwahrhalten, das jemand übt, in der Tat auf der Evidenz des Satzes beruht, dies

ihm aber nicht klar ist. Man kann sich davon auf folgende Weise überzeugen: Man nennt dem andern einen deutlich evidenten Satz und fragt ihn: „Können Sie diesen Satz leugnen?“ Antwortet er: „Nein“, so fragen wir ihn weiter: „Warum dies nicht?“ An der durch diese Frage entstehenden Verlegenheit des Gefragten erkennen wir alsdann, daß bei ihm die vorhandene Evidenz zwar ihre Wirkung tut, er sich dessen aber nicht klar bewußt ist.

Was das Fürwahrhalten eines Satzes auf Grund der Erinnerung an früher erlebte Einsicht und Evidenz desselben betrifft, so ist Erinnerung an erlebte Evidenz nicht selbst das Erlebnis von Evidenz. Gleichwohl ist es nicht zu verwerfen, wenn jemand auf Grund einer solchen Erinnerung einen Satz mit Gewißheit annimmt, vorausgesetzt, daß seine Erinnerung ihn nicht täuscht. In Zweifelsfällen ist daher das erneute Erlebnis der Evidenz, aber nicht bloß in der Form gefühlsmäßiger Überzeugung zu erstreben.

Berechtigt, vom Erleben der Evidenz zu sprechen, ist nur, wer die Wahrheit seines Satzes nicht nur fühlt, sondern erkennt. Die Evidenz ist eben nicht selbst Gewißheit, sondern ein Grund für die Sicherheit des Fürwahrhaltens. Um sie zu finden, muß ich also mich fragen: „Was macht gewiß, daß dieser Satz wahr sei?“ Sind es Gefühlsmomente, die an diesem Satz haften, oder sind es bestimmte Erkenntnisse? Ist das erstere der Fall, so mißbrauche ich den Begriff der Evidenz, wenn ich ihn auf diese Art der Motivierung meines Fürwahrhaltens anwende. Eine Verirrung ist die Benützung dieses Begriffs auch noch dann, wenn ich zwar sachliche Gründe für meinen Satz habe, aber mangels hinreichender Prüfung nicht weiß, ob sie ausreichend sind.

Die Hindernisse, von denen die subjektive Evidenz bedroht wird, sind mannigfaltig. Ein erstes schwerwiegendes Hindernis erwächst aus der vielgeübten mißbräuchlichen

Benützung des Ausdrucks „Evidenz“. Dahin gehört der Mißbrauch, diesen Ausdruck auf psychologische Dinge anzuwenden. Aber auch in logischer Hinsicht findet sich der Mißbrauch, von Evidenz bei Sätzen zu sprechen, die keinen Anspruch darauf haben. Bei welchen Sätzen kann nämlich echte Evidenz allein in Frage kommen? Würde jemand antworten: „Bei den Grundsätzen und den Beweisgrundlagen“, so wäre diese Antwort in zweifacher Hinsicht schief. Erstens beschränken sich die unmittelbar evidenten Sätze durchaus nicht auf die Grundsätze und sonstigen Beweisgrundlagen. Nehme ich z. B. ein helles und ein dunkles Rot wahr und fälle das Vergleichungsurteil: „Dieses Rot ist von jenem verschieden“, so ist dies ein evidentes Urteil, wenn ich dasselbe auch nicht als Ausgangspunkt irgend eines Beweises verwende. Zweitens sind ganz und gar nicht sämtliche Grundsätze und Beweisgrundlagen evidente Sätze; denn nur solche Sätze können logisch evident sein, deren Inhalt eine Wahrheit ausspricht. Ist ja die logische Evidenz wesensgemäß das unmittelbare Erfassen eines gegenständlichen Sachverhalts. Nun sprechen aber keineswegs alle allgemeinen Sätze, die in den Wissenschaften den beweisenden Ableitungen zu Grunde gelegt werden, Wahrheiten aus. Manche von ihnen enthalten vielmehr Setzungen des Denkens, die wohl zweckmäßig und insofern motiviert sind, deren Gegenteil aber nicht Irrtum ist. Ich erinnere als Beispiel an das berühmte Euklidische Parallelenpostulat. Solche Sätze können nie im logischen Sinne des Wortes evident sein. Wohl kann es evident sein, daß aus ihnen die und die Sätze notwendig folgen. Aber dadurch werden ebensowenig sie selbst evidente Sätze, wie die aus ihnen abgeleiteten Sätze dadurch zu Wahrheiten außer in einem bedingten Sinne werden.

Die praktischen Folgerungen aus dem eben Gesagten liegen nahe. Wer irgend einen wissenschaftlichen Satz ver-

teidigen oder ihm bei andern zur Annahme verhelfen will, muß sich selbst zuvor genau darüber klar sein, ob es sich bei demselben um einen unbeweisbaren Grundsatz oder um einen abgeleiteten, d. h. beweisbaren Satz handelt. Ist das erstere der Fall, so ist weiter zu entscheiden, ob dieser unbeweisbare Grundsatz eine freie Setzung des Denkens oder aber eine Wahrheit ist. Nur wenn er eine Wahrheit ausspricht, darf man ihn einen „evidenten" Satz nennen, muß diese Evidenz dann aber auch aufzeigen. Ist nun dieser Grundsatz eine Wahrheit, so darf man es dem andern nicht anheimstellen, ob er ihn anerkennen wolle oder nicht; denn wer ihn verwerfen wollte, würde ja einen Irrtum begehen. Vielmehr muß man sich bemühen, den in diesem Grundsatz ausgesprochenen Sachverhalt so klar und deutlich auseinanderzulegen und zugleich die Bewußtseinsfunktionen des andern so zu führen, daß auch er jenen Sachverhalt unmittelbar schaut.

In der Regel ist der Satz, um den sich bei der Belehrung des andern die Erörterung dreht, einer Begründung durch Beweise bedürftig. Ich nenne als Beispiel den Satz, daß Gott existiere. Will man nun jemand von der Wahrheit eines solchen Satzes überzeugen, so muß man diesen „mittelbar evident" machen. Dafür gibt es aber nur ein einziges logisches Mittel: die Ableitung jenes Satzes aus andern Sätzen, aus denen sich sein Inhalt evident ergibt, d. h. die Sachverhalte ausdrücken, in denen das Bestehen dieses zu beweisenden Sachverhalts — in unserem Beispiel der Existenz Gottes — eingeschlossen liegt. Allerdings ist der Beweis damit allein noch nicht vollkommen geliefert. Denn, auch wenn ich logisch evident gemacht habe, daß der zu beweisende Satz aus den und den andern Sätzen logisch folgt, und wenn ich dabei so geschickt verfahren bin, daß der, den ich belehren will, diese logische Evidenz erlebt, d. h. jenen logischen Zusammenhang der Sätze in

der Tat einsieht, so genügt dies doch nicht überall. Es mag genügen in der Geometrie, wo es eben nur darauf ankommt, zu zeigen, daß, wenn man dies und dies zu Grunde legt, dann das und das daraus folgt, wenn man aber das Gegenteil zu Grunde legt, dann jenes andere folgt. Dagegen genügt dies nicht in der Metaphysik, wo es sich um den Beweis für Tatsächlichkeiten handelt, und genügt so auch nicht beim Gottesbeweis. Denn, daß etwas tatsächlich bestehe, ist durch meine Beweiskette erst dann zureichend bewiesen, wenn ich auch noch gezeigt habe, daß die die Beweisgrundlagen bildenden Sätze unmittelbar evidente Wahrheiten ausdrücken, also Sätze sind, deren Anerkennung oder Verwerfung vom logischen Gesichtspunkt aus niemandes Belieben anheimgestellt sein kann. Würde ich nämlich in den von mir gewählten Beweisgrundlagen „Setzungen des Denkens" statt evidenter Wahrheiten erblicken, so würde ich bloß einen bedingten Gottesbeweis erbringen, d. h. einen Beweis, der nur unter der Bedingung der Anerkennung jener Grundsetzung gültig wäre, also nur für jenen das Dasein Gottes bewiese, der gewillt wäre, diese Setzung mitzumachen. Freien Setzungen des Denkens gegenüber aber hat jedermann das logische Recht, sie nicht mitzumachen. Er verliert dann gewiß jene logische Kette von Sätzen, die bei dem zu beweisenden Satze endet. Aber er verliert damit nicht die Wahrheit, da es ja keine Wahrheit war, an der diese Kette angeknüpft wurde.

Wer also einen echten Gottesbeweis führen will, muß zunächst die obersten Grundsätze dieses Beweisweges unter den unmittelbar evidenten Wahrheiten suchen. Zugleich muß er sich Mühe geben, die durch die in Frage kommenden Grundsätze ausgedrückten Sachverhalte so allseitig, so klar und so deutlich darzulegen, daß der Verstand des Hörers schließlich zum unmittelbaren Schauen

dieses Sachverhalts gelangt. Freilich sind hierbei tiefe und zahlreiche Schwierigkeiten zu überwinden.

Ein großes Hemmnis bereitet dem Erleben der Evidenz die Eigenart des menschlichen Denkens, aufs engste mit der Sprache verwachsen zu sein. Psychologisch liegt die Sache so, daß der Mensch im allgemeinen seine Urteile, Grundsätze, Folgerungen usw. durch Vermittlung von Sätzen denkt, die er innerlich zu sich selbst spricht. Sein Denken wird von einem stillen Sprechen begleitet und getragen. Und doch sind offenbar der sprachliche Satz und der Gedanke selbst ebensowenig miteinander identisch wie das Wort und der durch dasselbe bezeichnete Begriff. Also ist die erste und letzte Bedingung für klares Denken die, daß zum Bewußtsein der sprachlichen Vorstellungen das ihres Sinnes hinzutrete. Wie selbstverständlich dies nun auch erscheinen mag, so schwer ist es doch gut zu erfüllen, und so selten wird es faktisch hinreichend erfüllt. Achtet jemand auf die Weise, wie er sich ein Wort oder einen Satz, der ihm dunkel ist, klar zu machen sucht, so findet er in der Regel das Verfahren, daß er ihn durch andere Wörter oder Sätze ersetzt. Damit ist aber natürlich nichts prinzipiell geändert. Immer bleibt noch die Notwendigkeit, vom Bewußtsein des Wortes oder Satzes zum Bewußtsein der Bedeutung selbst vorzudringen. Ein erster Schritt dazu ist das Ersetzen des anfänglichen Ausdrucks durch Ausdrücke, die vom Bewußtsein der Bekanntheit begleitet sind. Wir formulieren in innerem Sprechen unsere Gedanken und bedienen uns dazu solcher Ausdrücke, die uns bekannt vorkommen; z. B. der Ausdrücke Substanz, Ursache, Zweck, Ähnlichkeit, sozial, politisch, taktisch usw. Unser Bekanntsein mit diesen Wörtern und Sätzen macht alsdann, daß wir zu denken glauben. Nun ist diese unsere Meinung ja auch nicht durchaus falsch. Darin aber täuschen wir uns, daß wir glauben, der Besitz des genannten Bekanntheits-

bewußtseins genüge zum klaren Denken. Dafür ist dieses Bekanntheitsbewußtsein viel zu vag und unbestimmt. Denn was ist es? In nicht wenigen Fällen besteht es lediglich in der Vertrautheit mit dem sprachlichen Ausdruck selbst. Stößt man nämlich zum ersten Male auf einen neugebildeten Begriffsausdruck, so stutzt man, empfindet die Fremdartigkeit und fragt sich, was derselbe wohl bedeute. Aus dem Zusammenhang gewinnt man dann irgend eine dunkle Vorstellung davon. Nun begegnet man bei weiterer Lektüre diesem Ausdruck öfter. Allmählich hat man sich an ihn gewöhnt; er ist einem vertraut geworden. Jetzt bedient man sich hemmungslos desselben bei seinem Denken und Reden, und denkt sich doch nichts Klares bei ihm. In andern Fällen allerdings bezieht sich die Bekanntheit eines Ausdrucks in der Tat auf die ausgedrückte Bedeutung. Gleichwohl ist sie eine Bekanntheit eigener Art. Sie ist nicht ein wirkliches aktuelles Gegenwärtighaben des gemeinten Sinnes, sondern ein bloßes Gedächtniswissen: ein Reflex, den die im Gedächtnis ruhende frühere Beschäftigung mit der betreffenden Bedeutung ins Bewußtsein wirft, aber keine volle Wiedervergegenwärtigung dieser Bedeutung. Man kann sich davon leicht überzeugen, wenn man sich sogleich nach dem Gebrauch von Ausdrücken, die einem geläufig sind — z. B. Substanz, Zweck, Seele —, die Frage vorlegt, was man von ihrem Sinn aktuell erfasse. Man entdeckt dann in der Regel eine große Leere und sieht sich genötigt, in besonderem Nachdenken sich den Sinn nach und nach zu klarem Bewußtsein zu bringen. Beachten wir auch, daß die meisten Ausdrücke vieldeutig sind, wir aber ihre verschiedenen Bedeutungen nur unklar, wenn überhaupt, voneinander unterscheiden.

Die Evidenz des Urteils besteht im wahrnehmenden Erfassen eines Sinnes, nicht seines Ausdrucks. Da nun das Denken des Menschen sich weit mehr in der Sphäre des

Ausdrucks als der Bedeutungen bewegt, so muß das echte Erlebnis der Evidenz ein verhältnismäßig seltenes Ereignis sein. Um es herbeizuführen, ist unerläßlich, vom Wort und Satz zum klaren, deutlichen, vollen Erfassen der Bedeutungen selbst vorzudringen.

Es gibt in der menschlichen Seele ein doppeltes Wahrnehmen: ein sinnliches und ein geistiges. Das sinnliche Wahrnehmen ist das Wahrnehmen sinnlicher (sinnfälliger) Bewußtseinsgegebenheiten, also von Farben, Tönen, Lust, Unlust, Schmerz, räumlichen und zeitlichen Verhältnissen u. dgl. Dieses Wahrnehmen ist jedermann bekannt. Darum macht auch das Erlebnis der Evidenz, wenn es sich um sinnlich wahrnehmbare Sachverhalte handelt, keine erhebliche Schwierigkeit. Daß z. B. ein Rot rot ist, daß es von einem Grün verschieden ist, daß die Kirche größer ist als die Türe, durch die man in sie eintritt, das sind Sachverhalte, deren Gegenständlichkeit jedermann unmittelbar erlebt. Dennoch haften auch an dem auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Evidenzerlebnis gewisse Schwierigkeiten. Die eine besteht in dem, was die Psychologie als Empfindungs- und Unterschiedsschwelle bezeichnet. Das sinnliche Wahrnehmen ist immer ein mehr oder minder unscharfes Erfassen seines Objekts. Deshalb müssen die Zonen des sichern und unsichern Bemerkens genau beachtet werden. Zwei Rot z. B. können einander so ähnlich sein, daß ihr qualitatives Verhältnis nicht mehr deutlich wahrnehmbar ist. In diesem Falle begründet die Wahrnehmung selbstverständlich keine Evidenz des Sachverhalts. Eine andere Schwierigkeit der Evidenz durch sinnliche Wahrnehmung beruht auf der Komplexität des Wahrnehmungsvorgangs und der mangelnden Unterscheidung seiner einzelnen Momente. Dies macht, daß vielfach etwas für unmittelbar gegeben, also für „wahrgenommen“ angesehen wird, was in Wirklichkeit vorstellungsmäßige oder gedank-

liche Zutat ist. Man meint von manchem, es zu sehen oder zu hören, während es nur mitvorgestellt oder hinzugedacht ist. Die genaue Unterscheidung der an der sinnlichen Wahrnehmung beteiligten Akte und Momente übersteigt in der Regel die Kräfte des in dieser Unterscheidung nicht eigens geübten Bewußtseins. Daher die vielen falschen „Evidenzen" des täglichen Lebens.

Wieder eine andere Quelle für die Unklarheit von Evidenzerlebnissen liegt in der verbreiteten Ansicht, das sinnliche Wahrnehmen sei die einzige Art, in der unsere Seele Anschauung besitze. Diese Ansicht ist aber ganz falsch; denn wir besitzen auch eine unsinnliche Anschauung, ein geistiges Schauen. Schon das Bewußtsein, das wir z. B. von der Verschiedenheit zweier von uns wahrgenommener Farben haben, ist kein „sinnliches"; denn die von uns im Vergleichungsakt der einen Farbe mit der andern wahrgenommene Verschiedenheit ist nichts Farbiges oder sonstwie Sinnliches. Noch mehr gilt das, wenn es sich um das Wissen von Objekten und von Beziehungen handelt, die gar kein Wesensverhältnis zu den sinnlichen Dingen haben, wie es beispielsweise bei den Zahlen der Fall ist.

Die Ausdrücke „sehen" oder „schauen" machen es allerdings unvermeidlich, daß, wenn jemand aufgefordert wird, er solle den Sinn eines gewissen Ausdrucks, z. B. des Wortes Dasein, zu schauen suchen, er nach einer Art von sinnlichem Schauen ausblickt. Darum muß man wissen, daß bei dem geistigen Schauen die Augen nicht in Frage kommen. Das geistige Schauen ist vielmehr einfach ein Erkennen und Wissen: es ist *geistiges* Schauen, weil die Sinnesorgane an diesem Erkennen keinen Anteil haben, und wir nennen es ein „Schauen", weil es seinen Gegenstand *unmittelbar* erkennt. Mittelbar wird ja etwas dann erkannt, wenn mittels gewisser Beziehungen auf das-

selbe hingewiesen wird, unmittelbar dagegen, wenn der erkennende Akt es in seinem Selbst erfaßt.

Das unsinnliche Schauen ist die eigentliche Heimat der evidenten Erkenntnisse. Ebendarum müssen diese Evidenzen dem verschlossen sein, der, wenn er etwas schauen soll, nur nach dem Sinnlichen Ausschau zu halten weiß, in Bezug auf das unsinnliche Wahrnehmen aber mit Blindheit geschlagen ist. Solche kleben immer am sinnlichen Ausdruck der Gedanken, unvermögend, zwischen dem Sinnlichen und Geistigen zu unterscheiden und sich letzteres zur Klarheit zu bringen.

Genährt wird die aus der Ungeübtheit in der unsinnlichen Anschauung stammende Schwierigkeit des Evidenzerlebnisses durch die Ausdrucksweise, die gegenüber den unsinnlichen Bedeutungen mit Vorliebe eine sinnlich-bildliche ist und an die Stelle der eigentlich gemeinten Bedeutung eine andere mit einem sinnfälligen Inhalt setzt. Dies hängt mit der Natur des menschlichen Bewußtseins zusammen, gemäß der alle Erkenntnisfunktionen miteinander verschlungen sind, und die geistigen Akte sich auf die sinnlichen aufbauen. Darum klammert sich das wissenschaftlich ungeübte Bewußtsein an das sinnliche Substrat und Bild, anstatt sich darüber zum eigentlichen Sinn zu erheben. Ein Beispiel kann der vorhin erwähnte Begriff des „Schauens“ bieten. Weil wir gewöhnt sind, mit diesem Ausdruck das sinnliche Sehen zu bezeichnen, können manche bei ihm sich auch nichts anderes denken als dieses Sehen, und suchen, was sie geistig suchen sollten, immer in seinem Gebiet, wo es selbstverständlich nicht zu erblicken ist. Schief und irreführend ist auch z. B. ein Ausdruck wie: „Zwischen Rot und Grün nimmt man Verschiedenheit wahr“; denn er verleitet dazu, diese Relation nach Art von etwas Absolutem erblicken zu wollen, indem man gewissermaßen in die Gegend zwischen Rot und Grün schaut.

Schließlich erwähne ich auch noch die Unklarheit, die für manche am Ausdruck „Denken" haftet, als einen Grund, durch den die Evidenz gestört wird. Da bekämpft z. B. ein Skeptiker die Evidenz des Widerspruchsatzes durch die Versicherung, er könne sich den Sinn des Satzes: „Dasselbe kann zugleich sein und nicht sein", denken. Wie erklärt sich diese Behauptung? Der Widerspruchsatz enthält eine Verschiedenheit von Ausdrücken. Jeder derselben besitzt je einen ihm eigentümlichen Sinn. Nun verleitet uns die Fähigkeit, mit den einzelnen Ausdrücken dieses Satzes einen Sinn zu verbinden, dazu, ohne weiteres zu meinen, wir vermöchten dies auch mit dem Satze als einem Ganzen. In Wirklichkeit aber muß noch besonders untersucht werden, ob dieser Satz einen einheitlichen Sinn habe, d. h. ob die beabsichtigte Zusammensetzung seiner sinnvollen Bestandteile zu einer gemeinsamen Sinneinheit vom Denken vollziehbar sei oder nicht.

Zusammenfügungen zu einer die Bestandteile umfassenden Einheit beruhen auf bestimmten Beziehungen, durch welche die Bestandteile zueinander hingeordnet werden. Beziehungen stehen aber in einem wesensmäßigen Verhältnis zu den Objekten, durch die sie aufeinander bezogen sind, d. h. zu ihren Relaten. Zwischen einem Rot z. B. und einem Grün besteht die Beziehung der Verschiedenheit der Farbe, aber nicht die der Gleichheit derselben. Die Zahl 3 ist kleiner als die Zahl 13; aber sie ist — man beachte, daß wir nur vom Sinn der Zahlen und nicht vom psychischen Akt des Zählens sprechen — weder zeitlich früher noch zeitlich später als sie, sondern steht zu ihr überhaupt nicht in zeitlichen Beziehungen. Trotzdem kann man sagen: „3 ist zeitlich früher als 13." Kann man dies aber auch denken? Es scheint so. Aber es ist nur Schein. Dieser erklärt sich daraus, daß man nicht nur den Sinn von 3 und 13 versteht, sondern auch weiß,

was mit dem Beziehungsausdruck „zeitlich früher" gemeint ist. Dadurch weiß man, was man mittels jenes Ausdrucks denken *will*: nämlich weiß man, daß er ein Verbundensein der Zahlen 3 und 13 durch die Relation „zeitlich früher" ausdrücken *soll*. Allein diese den Ausdruck bestimmende Absicht kann man nicht ausführen, so wenig wie jemand, der, kraß gesprochen, einen Ton c und einen Ton g hört und einen Topf mit Leim besitzt, die etwaige Absicht, beide Töne aneinanderzuleimen, ausführen könnte, trotzdem er sie versteht. Daher bedeutet der Ausdruck: „Die 3 ist zeitlich früher als die 13", eine Einheit, die im *Denken* nicht realisierbar ist, und zwar darum nicht, weil, im Bilde gesprochen, die Relation, die die beiden Glieder vereinigen soll, an diesen nicht „anklebt". Der Ausdruck ergibt infolgedessen keinen einheitlichen Sinn, ist also in seiner Ganzheit, d. h. betrachtet gemäß seiner Intention, ohne Sinn oder sinnlos.

Daß ein Gedanke unmöglich ist, weil er sinnlos ist, besagt nach unsern Ausführungen nicht, daß nicht seine Teilgedanken je ihren Sinn hätten, und daß nicht auch das Ganze soweit seinen Sinn besäße, als sich wissen läßt, welche Einheit gemäß dem zu Grunde liegenden Ausdruck gedacht werden soll oder besser sollte. Aber diese Absicht des Denkens ist verurteilt, Absicht zu bleiben, weil sie einen Versuch mit untauglichen Mitteln darstellt und deshalb sich nicht verwirklichen läßt. Gewiß läßt sich aus den Zahlen 3 und 13 auf mannigfaltige Weise eine gedankliche Einheit herstellen, nur eben nicht durch das Mittel der zeitlichen Relationen. Wer letztere nicht schon anderswoher kennte, würde aus den Beziehungen der Zahlen niemals zu ihrer Kenntnis gelangen können. Vom Sinn der Zahlen einerseits und dem Sinn der zeitlichen Beziehungen anderseits läßt sich nun aber nicht behaupten, daß der eine Sinn dem andern widerspreche, daß er ihn aufhebe.

Vielmehr haben beide einfach nichts miteinander zu tun; die zeitliche Beziehung haftet einfach nicht am Sinn der Zahlen. Ähnlich ist es, wenn ich z. B. von der „eckigen Tugend" spreche und diesen Ausdruck wörtlich verstanden wissen will. Dann besagt er eine Einheit, die darauf beruhen soll, daß „eckig" zu dem Gegenstand „Tugend" in dem Verhältnis der Eigenschaft stünde. Aber diese Beziehung haftet wohl an einer geometrischen Figur und am Ausgedehnten, nicht aber auch an einem moralischen Begriff wie Tugend. So ist von diesen Fällen des Mangels an einheitlichem Sinn eine andere Gruppe zu unterscheiden, bei denen die versuchte Einheit am Widerspruch der zu vereinigenden Bestandteile scheitert, und die darum, wie der viereckige Kreis, widersinnige Gedankenverbindungen bilden.

Das Wichtige an den sinnlosen und widersinnigen Ausdrücken ist der Grund und die Art ihrer Unmöglichkeit. Dieser Grund liegt nicht an Fähigkeiten oder Unfähigkeiten unserer seelischen Tätigkeit als solcher. Gewiß ist unsere Seele unfähig, sinnlose und widersinnige Gedanken zu denken, außer in der von uns angegebenen versuchenden Weise. Aber dieses ihr Unvermögen, aus sinnlosen und widersinnigen Verknüpfungen des Ausdrucks innere Gedankeneinheiten zu bilden, entspringt aus dem Wesen der Aufgabe, die ihrer Natur nach unerfüllbar ist. Sind ja doch die Bestandteile, deren Vereinigung von der denkenden Seele erstrebt wird, es selbst, die diese Vereinigung unmöglich machen, weil sie sich nicht vereinigen lassen, was für ein Geist sich auch immer damit abplagen möchte. Unsere Seele kann aus dem Grunde die besagten Gedanken nicht denken, weil diese an sich selbst undenkbar sind, und ebendarum auch für jedes wie immer geartete denkende Subjekt eine unübersteigliche Schranke seines Denkenkönnens bilden. Ihre Undenkbarkeit ist eine subjektive, weil sie eine objektive ist.

Alle Hindernisse der subjektiven Evidenz kommen schließlich auf das eine hinaus: auf den Mangel an Klarheit und Deutlichkeit des Denkens. Ist doch vielen, die die evidentesten Dinge leugnen, nicht einmal das klar, was der Ausdruck: „Es ist ungewiß, daß", logisch bedeutet. Da versichert mir ein Skeptiker, wenn ich ihm diese Frage vorlege: „Damit will ich sagen: Ich fühle mich nicht gezwungen zu glauben, daß nichts von dem, was ist, zugleich nicht sein könne." Ich erwidere ihm, wenn er mir das versichere, so glaube ich ihm das. Gefühle sind nun aber, das müßte auch der Skeptiker wissen, ein wetterwendisches und ziemlich unberechenbares Ding. Darum folgt aus der Sachlage, daß jemand sich nicht gezwungen fühlt, einen gewissen Satz zu glauben, nichts für die logische Gewißheit oder Ungewißheit dieses Satzes; denn ein Gefühlszwang ist kein logischer Grund für die Wahrheit eines Satzes, weder pro noch contra. Ein solcher Grund läßt sich höchstens in der Ursache des Gefühlszwangs finden, wobei es aber durchaus nicht sicher ist, daß ein logisch zureichender Grund auch immer und überall gefühlsmäßig zum Glauben an das logisch Begründete zwingt. Wir kommen also der Sache nur dann wirklich näher, wenn der Skeptiker den Sinn seines Ausdrucks: „Es ist nicht gewiß, daß", erläutert durch: „Ich vermag nicht einzusehen, daß." Tut er dies, so will ich auch jetzt ihm die Richtigkeit dieser Beschreibung seines Innern nicht abstreiten; denn ich glaube ihm, daß ihm in dem Augenblick, wo er seine skeptische Behauptung aufstellt, in der Tat die Einsicht in die Unmöglichkeit eines Zusammenfallens von Sein und Nichtsein abgeht. Ihm diese Einsicht aufzwingen, kann ich nicht und darf ich nicht. Jedermann muß sie sich selbst erwerben, und wird sie erwerben, wenn er nach vollkommener und allseitiger Klarheit seines Denkens strebt.

Die logisch berechtigte Gewißheit ist nur die, welche in

der erkannten (eingesehenen) Notwendigkeit, ein Urteil für wahr zu halten, besteht. Hieraus erklärt es sich, daß unter Umständen selbst die erlebte Evidenz jemanden nicht zu voller Sicherheit führt. Das geschieht, wenn von ihm trotz wahrgenommener Evidenz eines Urteilsinhalts die Notwendigkeit, ihn für wahr zu halten, nicht klar erkannt wird. Der Grund dafür kann teils im Mangel an hinreichenden Überlegungen gelegen sein teils in der Durchkreuzung des evidenten Urteilsaktes durch störende Gedanken und Erwägungen teils auch in der großen Schwierigkeit, die gerade die einfachsten und abstraktesten Begriffe wie Sein, Etwas, Nicht, Gegenstand, Sachverhalt, Wahrheit, Evidenz, Gewißheit usw. ihrem eindeutigen und klaren Erfassen in den Weg stellen. Einem Mangel an hinreichenden Überlegungen ist das Ausbleiben des Gewißheitserlebnisses bei vorhandenem Evidenzbewußtsein dann zuzuschreiben, wenn jemand sich niemals klargemacht hat, daß und warum ein evidentes Urteil notwendig und an sich selbst wahr ist. Ein Durchkreuzen aber des vom Evidenzerlebnis auf das Fürwahrhalten des urteilenden Subjekts ausgeübten Einflusses findet statt, wenn Überlegungen allgemeiner Art mit skeptischen Tendenzen hinzukommen. Solche stecken z. B. in den Fragen: „Täusche ich mich auch nicht in der Annahme, dieses Urteil sei evident?“; „Könnte nicht das Undenkbare dennoch außerhalb des Denkens möglich sein?“; „Wie vermag ich irgend etwas mit Sicherheit über das Denken geistiger Wesen auszusagen, die anders organisiert sind als der Mensch?“ usw. Das einzige Heilmittel gegen diese die Gewißheit des Evidenten untergrabenden Fragen ist ein tiefes, womöglich bis zur letzten Klarheit vordringendes Nachdenken über ihren Sinn, ihre Vieldeutigkeit und ihre Begründung. Aber freilich erfordert diese Denkarbeit weiten Blick und außerdem viel Zeit, viel Mühe und viel Opferfreudigkeit.

Siebtes Kapitel.

Gedanken zur „Metaphysik der Erkenntnis".

Der Kantianismus, der eine Abhängigkeit der Logik und Erkenntnistheorie von Ontologie und Metaphysik grundsätzlich leugnet, hat in den letzten Jahren unverkennbar an Einfluß verloren. Platonismus und Aristotelismus, die beide in jenem Punkt entgegengesetzt wie er denken, sind deutlich im Vordringen begriffen. Von der Scholastik sehe ich dabei ab. Auch außerhalb ihr kommen aristotelische Anschauungen in einem gewissen Maße wieder zur Geltung. Am deutlichsten zeigt sich dies in den von der Phänomenologie beeinflußten wichtigen „Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis" (2. Aufl. Berlin 1925) von Nicolai Hartmann.

§ 1. Die erkenntnistheoretischen Anschauungen von N. Hartmann.

Die erkenntnistheoretische Untersuchung Hartmanns beginnt damit, festzustellen, welcher Begriff der Erkenntnis dem Phänomen der Erkenntnis, wie wir es als Tatsache kennen, zu Grunde liege. Es ist dies aber der, daß Erkenntnis wesensmäßig und daher immer und überall das Erfassen eines vom Erkennnen selbst unabhängigen und folglich gnoseologisch transzendenten Gegenstands ist. „Erkenntnis ist und bleibt unter allen Umständen Erfassen eines gnoseologisch Transzendenten, d. h. eines vom Erfassen selbst unabhängig Bestehenden" (S. 460). Infolgedessen gehört zur Erkenntnis des Objekts ein Bild, d. h. eine gewisse Repräsentation desselben im Bewußtsein[1].

[1] Die wichtige Rechtfertigung der sogenannten Abbildtheorie des Erkennens siehe S. 77 ff. — Man beachte, daß bei N. Hartmann alles ein „Transzendentes" heißt, was kein Produkt des Erkenntnisaktes,

Diese kann zutreffend oder unzutreffend sein. Im ersten Falle ist sie, soweit sie zutreffend ist, d. h. soweit sie Züge des Objekts wiedergibt, wahr, im andern Falle irrtümlich. „Soweit Übereinstimmung des Bildes im Bewußtsein mit dem Objekt vorliegt, ist die Erkenntnis wahr; soweit Abweichung vorliegt, ist sie unwahr. Wirkliche Erkenntnis ist nur die wahre" (S. 54). Von der Wahrheit einer Erkenntnis muß „das Bewußtsein" ihrer Wahrheit wohl unterschieden werden (S. 55). Wie aber „kann das Subjekt um die Wahrheit oder Unwahrheit seiner Erkenntnis wissen?" (S. 65.) Daß das Subjekt den Anspruch erhebt, dies zu wissen, ist ein Phänomen des Bewußtseins. Aber dieser Anspruch kann berechtigt und unberechtigt sein. Daher erhebt sich die Frage, ob es ein Kriterium oder Anzeichen der Wahrheit gebe, d. h. eine Möglichkeit für das erkennende Subjekt, die Übereinstimmung seines Objektbildes mit dem transzendenten Objekt „zu erkennen und von Nichtübereinstimmung zu unterscheiden" (S. 65).

Sofort tauchen jetzt die Schwierigkeiten der Skeptiker auf. Liegt das Wahrheitskriterium im Bewußtsein, so kann es nur die Übereinstimmung der Vorstellungen miteinander (Richtigkeit der Erkenntnis[1]), aber nicht eine solche mit dem Transzendenten, und also keine Wahrheit der Erkenntnis anzeigen. Liegt es aber außerhalb des Bewußtseins, so ist es ebenso transzendent wie das Objekt, müßte also, um erkannt zu werden, ganz wie letzteres im Bewußtsein abgebildet werden. Dann aber entstünde wieder die Frage nach einem Wahrheitskriterium

---

sondern ein ihn bestimmendes und von ihm zu erfassendes Objekt ist. Das „intentionale" Objekt ist ihm infolgedessen, weil es durch den Akt besteht, zwar irreal, aber nicht transzendent (S. 468 ff.). — Daß das „Abbilden" nur ein „Entsprechen" sein kann, siehe S. 428 f.

[1] In dieser Richtigkeit oder „innern Widerspruchslosigkeit" besteht die mit der transzendenten zwar zusammenhängende, von ihr aber doch genau zu unterscheidende „immanente Wahrheit" (S. 407—412).

für diese neue Erkenntnis, und dies ginge immer so weiter. So scheint es überhaupt kein Kriterium der Wahrheitserkenntnis geben zu können. Auch darum erscheint dies unmöglich, weil das Kriterium das Bild im Bewußtsein mit dem Objekt außerhalb des Bewußtseins vergleichbar machen müßte. Aber dieses Vergleichen erforderte ein Transzendieren über das Bewußtsein. Nötig wäre das Erfassen des Erfassens, das Wissen des Wissens. Aber dieses zweite Wissen dürfte, um über die Berechtigung des ersten Wissens entscheiden zu können, nicht selbst von ihm abhängig sein, müßte vielmehr ein anderes und selbständiges Erfassen des Objekts bilden (S. 65 f.). Es ist ja „evident, daß nur ein vom Bilde unabhängiges Etwas ein Korrektiv desselben bilden kann" (S. 67). Zu einem Wahrheitskriterium wäre mithin eine zweite Erkenntnisinstanz erforderlich; „eine zweite Bestimmung des Subjekts durch das Objekt müßte der ersten übergelagert sein" (S. 67). So ergibt sich die Frage: „Wie ist eine zweite Relation zwischen Subjekt und Objekt unabhängig von der ersten möglich?" (S. 67.)

Wichtig ist vor dem weiteren kennen zu lernen, was Hartmann unter aposteriorischer und apriorischer Erkenntnis versteht (S. 47 ff.). Er leitet, wie Aristoteles und die Scholastik, diese Unterscheidung davon ab, ob das, was uns als Quelle einer gewissen Erkenntnis dient, in der Seinsordnung das Spätere oder Frühere (Wesenhafte) ist. „A posteriori ist alles Erfassen, in welchem der reale Einzelfall als solcher gegeben ist und an ihm als vorhandenem und vorliegendem etwas eingesehen wird." Darunter fällt aber bereits nicht mehr die Ausdehnung der Gültigkeit dieses Einzelfalls auf andere Fälle. Liegt dagegen dem Erfassen ein einzelner Fall nicht zu Grunde oder wird das Erfaßte über diesen hinaus ausgedehnt, so besteht ein Erkennen a priori. In ihm werden die all-

gemeinen Wesenszüge erfaßt. Beide Arten der Erkenntnis „gehen auf transzendente Gegenstände, und zwar sowohl auf innere wie auf äußere". Dagegen kann es apriorische Erkenntnis sowohl von realen als idealen, aposteriorische nur von realen Objekten geben, weil das ideale Sein keine Einzelfälle hat. Apriorische Erkenntnis beschränkt sich übrigens nicht auf Urteile; auch phänomenologische Wesensanschauungen gehören z. B. zu ihr.

In Bezug auf das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz betont N. Hartmann, daß man beides nicht identifizieren dürfe. Die Wahrheit ist „ein objektiv reales Verhältnis des Erkenntnisgebildes zum Gegenstand"; die Evidenz dagegen „ist ein anderes Bewußtseinsmoment, ein modaler Index am Erkenntnisgebilde" (S. 411). Das Wahrheitskriterium muß die Form der Evidenz haben. Doch „kann nicht jede Evidenz Kriterium sein" (S. 411). Zu beachten ist, daß das Wahrheitskriterium primär nicht in einem die Erkenntnisse nachprüfenden zweiten Akt gesucht werden darf; denn zu jeder Erkenntnis gehört als ihre unmittelbare Begleitung ein Wahrheitsbewußtsein, das nur in verschiedenen Graden abgestuft ist. Darum besteht jenes Kriterium in nichts als der allgemeinen Bedingung des die Erkenntnis begleitenden und die wahre von der falschen unterscheidenden Wahrheitsbewußtseins (S. 413 f. und 427). Die Evidenz ist nicht dieses Kriterium der Wahrheit; denn sie ist „im allgemeinen nicht etwas Primäres, Unmittelbares, sondern etwas Vermitteltes. Sie ist nicht ein Kriterium, sondern sie beruht schon auf einem Kriterium" (S. 522).

Die Schwierigkeiten, die einem Wahrheitskriterium im Wege stehen, wurden schon erwähnt, wie auch die Folgerung, daß sie nur durch Aufweis einer zweiten Erkenntnisinstanz zu beheben seien. Das Problem, ob es eine solche gebe, erörtert N. Hartmann zunächst für die Erkenntnis des Realen. „Ein einziges Zeugnis vom Gegenstand kann für

sich genommen wohl wahr oder unwahr sein, aber es kann als solches kein Kennzeichen seiner Wahrheit oder Unwahrheit an sich haben" (S. 415). Es bedarf also des Korrektivs durch ein zweites, von ihm unabhängiges, aber im selben Bewußtsein mit ihm vergleichbares Zeugnis (S. 415). Damit nun dieses zweite Zeugnis ein absolutes Kriterium für die Wahrheit des ersten Zeugnisses bilden könnte, müßte das zweite Erfassen des Gegenstands keines weiteren Kriteriums bedürftig sein, um vollkommen unbezweifelbar zu sein. Allein ein solches absolutes Kriterium gibt es nicht; denn erstens kennen wir in unserem ganzen Erkennen des Transzendenten „keinen einzigen Typus des Erfassens..., an dem die Möglichkeit des Irrtums nicht wenigstens prinzipiell bestünde"; und zweitens stünde dasselbe im Widerspruch zu „der Tatsache, daß das transzendente Wahrheitsbewußtsein ein durchaus relatives ist" (S. 415). Folglich muß jenes Wahrheitskriterium, das wir tatsächlich besitzen, „in den vorhandenen Formen des Erfassens selbst schon vorhanden sein" (S. 416). Es liegt aber dasselbe darin, daß wir das Reale zugleich durch die beiden voneinander unabhängigen Formen des aposteriorischen und apriorischen Erkennens erfassen, und so in ihrem etwaigen Widerspruch miteinander ein Kriterium dafür haben, daß wenigstens die eine der beiden Vorstellungen falsch ist, in ihrer Übereinstimmung aber eine relative Gewähr für die Wahrheit unserer Erkenntnis erhalten. Das aposteriorische Erkennen besteht hierbei in den Sinneszeugnissen über den einzelnen Fall, das apriorische aber in der Einordnung des einzelnen Falles in allgemeine und gesetzliche Zusammenhänge. Beide Erkenntnisformen kommen nur in innerer Durchdringung vor und führen so das Bewußtsein ihrer Übereinstimmung bzw. Gegensätzlichkeit mit sich. Was ihr Zusammentreffen zu einem Wahrheitszeugnis macht, ist einmal, daß sie beide

auf dasselbe Transzendente, aber je auf einem andern Wege zielen, und zum andern, daß wegen ihrer Verschiedenheit ihre etwaigen Fehler einander kompensieren (S. 416 bis 428). Wenn sich darum beide Erkenntnisse eines Transzendenten ergänzen, „so ist die Wahrscheinlichkeit ihrer beiderseitigen Übereinstimmung mit letzterem relativ groß, und sie ergeben zusammen ein positives Kriterium von relativ hoher Gewißheit" (S. 419). Dieses Kriterium liegt, was der antiken Skepsis unmöglich erschien, „weder im Bewußtsein, noch außer ihm, oder was dasselbe ist, es liegt sowohl in ihm als außer ihm" (S. 425 f.). Es ist im Bewußtsein gegeben, gilt aber, weil beides Erkennen auf das Transzendente gerichtet ist, für das Seiende (S. 426). Am „Problem der transzendenten Wahrheit und ihres Kriteriums" „bleibt freilich ein Moment der Skepsis haften" (S. 428)[1].

Die Übereinstimmung apriorischer Erkenntnis mit aposteriorischer Erkenntnis, wie sie namentlich durch die angewandte Mathematik und die Geltung der Denkgesetze in der Natur als Tatsache bezeugt ist, erklärt sich nur durch die „kategoriale Grundrelation", daß ein Teil der Erkenntniskategorien des Denkens und ein Teil der Seinskategorien des Realen miteinander identisch sind (S. 333—355). Diese Identität der Prinzipien des Subjekts und des transzendenten Realobjekts ist das „kritische Minimum an metaphysischer Hypothese, welches notwendig und zugleich ausreichend ist, um die Tatsache der apriorischen Gegenstandserkenntnis verständlich zu machen" (S. 343). Die Identität der beiden Kategorien braucht übrigens nicht über einen gemeinsamen, uns ontologisch unbekannten Wesensgrund hinauszugehen (S. 359 ff.).

[1] Zur Widerlegung der allgemeinen Skepsis vgl. Hartmanns Ausführungen in Kap. 16 u. 36.

Das bisher Gesagte betraf die Erkenntnis der realen Gegenstände. Es gibt aber auch noch das große Erkenntnisgebiet des idealen Seins, wie es z. B. im Gebiet des Logischen, Mathematischen, Ästhetischen gegeben ist. Auch diese idealen Gegenstände besitzen wie die realen ein „echtes Ansichsein", indem sie dem Erkennen als ein von ihm unabhängiges Transzendentes gegenüberstehen. Man darf das ideale Sein nicht, wie es oft geschieht, mit dem immanenten Sein verwechseln; denn der letztere Begriff besagt etwas, das wesenhaft für ein Subjekt und durch ein Subjekt besteht (S. 457 ff.). Was das reale und ideale Sein voneinander unterscheidet, ist nicht die gnoseologische Transzendenz, da diese beiden zukommt. In ihrer äußern Erscheinung zeigen beide Seinsarten charakteristische Unterschiede wie Raumzeitlichkeit, individuelle Einzelheit, empirische Gegebenheit beim realen, Raumlosigkeit, Zeitlosigkeit, mangelnde Individualität, nur apriorische Erfaßbarkeit beim idealen Sein. Aber das diesen Erscheinungsweisen zu Grunde liegende Sein selbst ist damit noch nicht erfaßt. Der primäre und spezifische Unterschied beiden Seins liegt in der Modalität, d. h. der Seinsweise beider Gegenstände. Aber wir kennen diese nicht. „Es ist nichts unzugänglicher als die Eigenart der Seinsweisen; sie sind in allem vorausgesetzt, sind das Bekannteste, Geläufigste, und sind doch tief irrational — wie alles ‚Letzte', auf das man stößt, alles eigentlich Elementare" (S. 462). Darum kann man auch dieses Seins „gewiß sein; denn die Sprache des Phänomens, mag sie auch nur eine solche der Oberfläche sein, ist eindeutig und nicht mißzuverstehen" (S. 463). Die Gefahr, das ideale Sein mißzuverstehen, ist allerdings durch die eigenartige „Nahstellung" vorhanden, die es zum Bewußtsein hat. Das führt zu seiner Verwechslung mit immanentem Sein. Auch mit dem „intentionalen Objekt" der Phänomenologie darf man es nicht identifizieren, da dieses

ganz vom Intentionsakt abhängig, also nicht transzendent ist (S. 463)[1]. Die Nahstellung zum Bewußtsein, die zur Verwechslung des Idealen oder Transzendenten mit dem Immanenten verführt, „ist und bleibt etwas höchst Rätselhaftes; man kann sie, ähnlich wie den Seinsmodus der Idealität selbst, auf keine Weise näher bezeichnen, von jeher hat man sich hier mit Gleichnissen behelfen müssen" (S. 464). Dem idealen Sein bleibt eine „schwebende" Stellung (S. 465).

Die Erkenntnis des idealen Seins scheint infolge ihrer apriorischen Natur viel einfacher und selbstverständlicher zu sein als die des realen Seins. Das ideale Sein erscheint als dem Bewußtsein irgendwie unmittelbar gegeben, so daß es von diesem nicht sowohl erfaßt, als gehabt wird. Allein durch eine solche Auffassung nimmt man dem idealen Gegenstand seine gnoseologische Transzendenz, die er doch tatsächlich hat und unverlierbar behält. „Seine Seinsweise besteht keinesfalls in einem Getragensein vom Subjekt und seinen Akten, also auch seine Gegebenheitsweise nicht in einem einfachen Gehabtsein" (S. 477)[2]. Der ideale Gegenstand ist auch keineswegs in seiner Totalität erkannt. Nicht einmal ist alles ideale Sein wenigstens prinzipiell erfaßbar; nur für einen infiniten Intellekt wäre es dies (S. 479). So bleibt durchaus das Problem bestehen, ob und wie das ideale Sein erkennbar sei. Die aposteriorische Erkenntnisinstanz des Einzelfalls, die bei der Realerkenntnis so wichtige Dienste leistet, fehlt bei der Idealerkenntnis

[1] „Akte sind nicht weniger real als Dinge und Geschehnisse. Sie haben psychische Realität, wie diese physische haben" (S. 468). Erkenntnis „ist nur das Erfassen eines Ansichseienden, nicht aber die Intention von Gebilden, die durch die Intention erst erschaffen werden" (S. 472).

[2] Gleichwohl lesen wir S. 336: „Die Gebilde der logisch idealen Sphäre sind dem Subjekt transzendent, aber doch noch unmittelbar innerlich erfaßbar."

gänzlich. „Idealerkenntnis ist reine, autonom auf sich gestellte, sich selbst genügende (autarke) Erkenntnis a priori" (S. 482).

Durch ihre Unabhängigkeit von Erfahrung (ihre „Autarkie") scheint die Erkenntnis des Idealen besondere Vorzüge zu haben. Sie erscheint, wie es sich ja bei der mathematischen Erkenntnis so deutlich zeigt, als durchaus gewisse, unmittelbar evidente, absolute Erkenntnis, als ein Erschauen des idealen Ansichseienden, wie es ist (S. 482 f.). Doch muß man hier zwischen zwei Intuitionen unterscheiden. Die eine schaut einzelne ideale Wesenheiten („stigmatische Intuition"), die andere schaut Zusammenhänge und Einordnungen des Einzelnen in schon erkannte Gefüge („konspektive Intuition"). Für die letztere gibt der Satz des Widerspruchs ein Wahrheitskriterium, insofern etwas, das dem Zusammenhang widerspricht, falsch sein muß. Für die stigmatische Intuition besteht dieses Wahrheitskriterium nicht; sie erfaßt die idealen Wesenheiten mit primärer Evidenz und ist so aufzufassen als die „norma sui et falsi". Gäbe es diese erste, absolute Intuition nicht, so schwebte möglicherweise die ganze Sphäre des konspektiv Geschauten in der Luft, und wäre zwar immanent richtig, aber doch transzendent falsch (S. 483 f.).

Aber auch die entgegengesetzte Auffassung erscheint begründet. Woher steht es denn, wie vorhin angenommen wurde, fest, daß die Einzelintuition der idealen Wesenheiten keiner Evidenztäuschung unterliegen kann? Sodann ist der ideale Gegenstand nicht weniger transzendent als der reale. Woher wissen wir ferner, daß die dem Widerspruchsatz entsprechenden Erkenntniszusammenhänge auch für die Seinszusammenhänge des idealen Seins selbst gelten, und also nicht bloß richtig, sondern auch wahr sind? Schließlich weist das Vorhandensein stigmatischer und konspektiver Intuition darauf hin, daß auch die Idealerkenntnis

auf einem Zweiinstanzensystem von Zeugnissen beruht (S. 485 f.).

Der Erkenntnisvorzug, der gemeiniglich der Erkenntnis des idealen Seins eingeräumt wird, beruht auf der irrtumslosen, unmittelbaren Evidenz, die man dieser Erkenntnis, namentlich der stigmatischen Intuition zuschreibt. Besteht aber auch in der Tat hier eine solche, jede Täuschungsmöglichkeit ausschließende Evidenz dieser intuitiven Erkenntnisse? Um diese Frage zu beantworten, muß zwischen der objektiven und subjektiven Evidenz unterschieden werden. In der Erkenntnistheorie hat man als Wahrheitskriterium die objektive Evidenz im Auge. Diese nun „ist ein Gewißheitsbewußtsein, welches wirklich die zureichende Gewähr für das Wahrsein einer Einsicht leistet" (S. 486). Dagegen ist subjektive Evidenz „nur die Überzeugtheit des erkennenden Subjekts von der Gewißheit einer Einsicht, ohne zureichende Gewähr der Wahrheit" (S. 487). Woran läßt sich aber unterscheiden und erkennen, ob eine vorliegende Evidenz eine objektive sei, d. h. ob die Wahrheit der Einsicht, mit der sich die Evidenz verbindet, in der Tat gewiß ist? Die objektive Evidenz selbst ist kein Kriterium für diese Gewißheit, da sie ja vielmehr diese Gewißheit selbst ist. Die Überzeugtheit aber des erkennenden Subjekts davon, daß seine Einsicht gewiß wahr sei, ist kein genügender Grund für diese Gewißheit. Man muß sich also „darüber klar sein, daß objektive Evidenz niemals als solche gegeben, niemals sicher feststellbar ist. Denn ‚gegeben' kann sie immer nur in der Form der Überzeugtheit, d. h. der subjektiven Evidenz sein. In dieser aber liegt ja die Gewähr der Objektivität gerade nicht" (S. 487). Gewiß ist objektive Evidenz „nicht täuschbar"; aber „man vergißt, daß wir die objektive Evidenz nicht haben und auch niemals im einzelnen sicher nachweisen können; daß gegeben nur

subjektive Evidenz ist" (S. 489)[1]. Man muß also fragen, „ob es eine subjektive Evidenz gibt, die der Täuschung nicht unterläge" (S. 488). Eine in der Erkenntnistheorie weit verbreitete Meinung nimmt dies bei den apriorischen Erkenntnissen des idealen Seins an, täuscht sich aber dabei über die wahre Sachlage. Sie glaubt nämlich, diese Erkenntnis habe das ideale Sein unmittelbar gegenwärtig. Damit aber nimmt sie nur dem idealen Sein seinen Transzendenzcharakter und pfropft es auf irgend einen subjektiven Akt auf (S. 488). In Wahrheit ist das Denken „auch hier nicht bei sich selbst, ergreift nicht seine Inhalte, sondern Ansichseiendes"; „man muß auch hier... hinausgreifen in eine Seinssphäre, die ihrerseits nie ins Bewußtsein tritt" (S. 489)[2]. So „wird es evident, daß auch in der Idealerkenntnis die Möglichkeit der Evidenztäuschung durchaus besteht" (S. 489).

Eine wichtige Modifizierung fügt N. Hartmann jedoch zu diesem Ergebnis hinzu. Er unterscheidet im idealen Erkenntnisgebiet zwischen den Relationen und ihren Relationsgliedern, und erkennt bei den Relationen an, daß sie „überall der Einsicht besser zugänglich zu sein scheinen". So sei bei ihnen noch am ehesten objektive Evidenz anzutreffen. Aber, fährt er fort, diese Relationen hängen von den Relationsgliedern ab. Die Erkenntnis der letztern ist jedoch, da sie auf stigmatischer Intuition beruht, nicht gewiß; denn sie „ist es, die offenkundig der Evidenztäuschung unterliegt" (S. 490).

---

[1] Doch spricht N. Hartmann anderswo öfter davon, daß wir von einigem durchaus objektive Evidenz haben; vgl. S. 523.

[2] Beim realen wie idealen Sein ist „die Transzendenz des Objekts gegen die Bewußtseinssphäre ... zwar qualitativ die gleiche, aber nicht quantitativ"; das ideale Sein steht dem Bewußtsein näher „sowohl im Seinsmodus als auch in den Seinszusammenhängen". Doch wird das Phänomen der Nahstellung zum Bewußtsein „nirgendwo wirklich durchsichtig" (S. 520).

Bildet vielleicht der Satz des Widerspruchs das Kriterium der Wahrheit in der Idealerkenntnis? Er ist hier ebensowenig wie in der Realerkenntnis mehr als eine Vorbedingung der gegenständlichen Wahrheit. Dadurch, daß die Gedankenverbindung diesem Satz entspricht, ist sie wohl richtig, aber noch nicht wahr, weil ein Gedankensystem noch nicht schon das ideale Seinssystem ist (S. 490 f.). „Was gedanklich widerspruchsfrei dasteht, braucht deswegen noch nicht ideal kompossibel zu sein (denn im Idealen walten mehr Bestimmtheiten als im Gedanken)" (S. 493). Das ideale Seinssystem ist eines, gedanklich möglich aber sind mancherlei Gedankensysteme (S. 492). Gewiß ist das Sichwidersprechende auch im idealen Sein nicht möglich. Aber ob es in ihm auch wirklich sei, läßt sich nur mit Hilfe „einer zweiten positiven und selbständigen Erkenntnisinstanz" gewiß machen (S. 494). Diese aber läßt sich nicht wie bei der Realerkenntnis in einem aposteriorischen Erkennen finden, da es vom idealen Sein grundsätzlich nur ein apriorisches und allgemeines Erkennen geben kann. Wohl aber gibt es innerhalb der apriorischen Idealerkenntnis eine Zweiheit dadurch, daß dem folgernden konspektiven Erkennen von Zusammenhängen eine „schlicht intuitive Beziehungsgewißheit oder konspektive Intuition" an die Seite tritt (S. 495). Freilich enthält alles Schauen neben einem objektiven und unumstößlichen Inhalt immer auch „einen Einschlag des Subjektiven", und unterliegt insoweit der Möglichkeit der Evidenztäuschung (S. 499). Sie ist aber darum geringer als bei der Realerkenntnis, weil bei letzterer zwischen Wahrnehmungsbild und Gegenstand Heterogeneität des Seins und ein bloßes Symbolverhältnis besteht[1], bei der Idealerkenntnis aber recht wohl Homogeneität wenigstens der

[1] Genaueres S. 404 f.

beiderseitigen Strukturverhältnisse möglich ist (S. 500). So können intuitive und konspektive Intuition, indem sie ungesucht einander durchdringen und ergänzen, sich Gegensicherung gewähren (S. 501).

Die konspektive Intuition ist „das apriorische Erfassen der idealen Relationen, Abhängigkeiten, Zusammenhänge und Gegensätzlichkeiten (Widersprüche)" (S. 502). Sie ergibt „ein System von Gesetzlichkeiten", deren bekannteste und gesichertste die Denkgesetze der Logik sind. Diese Gesetze aber „zeigen, soweit wir sie kennen, deutlich die Art von Gesetzen der idealen Sphäre selbst"; sie sind eigentlich überhaupt nicht Denkgesetze, als vielmehr „ideale Seinsgesetze". Und nur unter dieser Vorbedingung kann die Denkgesetzlichkeit objektive Gültigkeit, d. h. „Bedeutung für die Erkenntnis idealen Seins" haben (S. 505). „Das ist eine transzendente Identitätsthese": nämlich die These, daß wenigstens ein Teil der Kategorien und Gesetze des Denkens mit einem Teil der Kategorien und Gesetze des idealen Seins identisch ist (S. 505 ff.). Doch ist es nur bei einigen Kategorien möglich, die Identität zu erkennen (S. 507).

Das Problem der Evidenz und Wahrheit der Idealerkenntnis löst sich nunmehr für Hartmann gemäß folgenden Sätzen: „Es bedarf keiner ‚unmittelbaren Evidenz' im objektiven Sinne des Wortes; ein Bewußtsein von wahr und unwahr gibt es hier auch ohnedem — auf Grund des Ineinandergreifens von stigmatischer und konspektiver Intuition. Beide Arten betreffen dieselben idealen Gegenstände, geben aber qualitativ Verschiedenes von ihnen und auf sehr verschiedene Weise; die eine nur allgemeinste Gesetzlichkeiten, die andere speziellste Gesamtstrukturen ohne das Bewußtsein der allgemeinen Elemente. Ist beides richtig geschaut, so muß es sich notwendig harmonisch ineinanderfügen. Fügt es sich nicht, treten Widersprüche

auf, so steckt irgendwo ein Fehler.... Fügt sich aber beides widerspruchslos ineinander, so braucht damit noch nicht die Wahrheit der Gesamtanschauung festzustehen (objektive Evidenz erreicht zu sein); denn beide Instanzen könnten auch den gleichen Fehler enthalten, die gleiche Täuschung" (S. 518). Schließlich tritt aber als Drittes auch noch eine „Rücksicherung der Idealerkenntnis" hinzu. Denn durch das Zusammenstimmen der beiden apriorischen Instanzen ist die Idealerkenntnis doch noch „nicht restlos gesichert"; das ganze System schwebt noch in der Luft. Es ist also noch eine Rücksicherung erforderlich. Diese kann nur durch Beziehung der Idealerkenntnis auf die Realerkenntnis gewonnen werden, obwohl es nicht gewiß ist, daß beide im Einklang stehen müssen (S. 526). Aber für einen gewissen mittleren Kreis besteht doch diese Rücksicherung als Tatsache (S. 527). Diese drei Kriterien der Evidenz und Wahrheit funktionieren „unwillkürlich von selbst, und zwar mit innerer, der Sachlage entsprechender Notwendigkeit" (S. 522).

§ 2. Die „gnoseologische Transzendenz".

Herantretend an die Aufgabe, zu den Grundanschauungen der Erkenntnistheorie N. Hartmanns Stellung zu nehmen, beginne ich mit der Erklärung meiner rückhaltlosen Zustimmung zu dem allgemeinen Erkenntnisbegriff Hartmanns. Er ist ja auch kein anderer als der aristotelische. Aber drei Begriffe, die dem, was nun Hartmann aus diesem Erkenntnisbegriff ableitet, entscheidend zu Grunde liegen, muß ich einer genaueren Besprechung unterziehen: ich meine die Begriffe der gnoseologischen Transzendenz, der Evidenz und des idealen Seins.

Erkenntnis kann ohne Frage nach ihrem Wesen in nichts anderem bestehen als in einem Bewußtsein des Erkannten, das die Form des „Erfassens" hat, das also den Erkenntnisinhalt nicht schafft, dem dieser vielmehr als etwas von

ihm, dem es erfassenden Akt, Unabhängiges gegenübersteht. Hartmann bezeichnet dieses eigenartige Verhältnis des Erkannten zum Erkennen als seine „gnoseologische Transzendenz". Aus dieser „Transzendenz" der Erkenntnisgegenstände zieht er aber Folgerungen für die Frage nach der Gewißheit der Erkenntnis, die eine genaue Nachprüfung des grundlegenden Begriffs der „Transzendenz" erforderlich machen. Daraus nämlich, daß das Objekt der Erkenntnis wesensmäßig dem Erkenntnisakt transzendent ist, folgert H., es sei grundsätzlich unmöglich, daß unser Bewußtsein irgendwo einmal das Erkenntnisobjekt unmittelbar in seinem Selbst und Ansich erfasse. Allein die Transzendenz bezieht sich nur auf den Erkenntnisakt als solchen und besagt, daß dieser Akt das von ihm erfaßte Objekt eben erfasse, d. h. es nicht setze, nicht schaffe und forme. Daß er aber darum kein unmittelbares und direktes Bewußtsein von diesem Objekt sein könne, das liegt im Begriff der gnoseologischen Transzendenz ganz und gar nicht. Die Farben z. B., die wir durch sinnliche Wahrnehmung erkennen, sind etwas uns unmittelbar und in sich Bewußtes. Indem wir z. B. ein bestimmtes Rot sehen, haben wir eben damit auch das „erkannt", was wir als „dieses Rotsein" bezeichnen.

Unser Satz läßt sich nur dann bestreiten, wenn man zwischen dem Bewußtsein von etwas und dem Erkennen von etwas einen sachlichen Unterschied macht, also das zweite vom ersten als etwas spezifisch anderes unterscheidet. Ist das aber immer berechtigt? Ich sage: Nein; denn das allgemeine Wesen des Erkennens liegt darin, ein Bewußtsein des Ich von etwas zu sein. Drei Stücke gehören zum Erkennen: ein Ich, etwas diesem Ich Bewußtes, und das Bewußtsein desselben von diesem Etwas. Das Bewußtsein nun, das ein Ich von etwas hat, ist, wie jeder aus seiner Selbstbeobachtung weiß, in bestimmten Fällen ein un-

mittelbares Wissen dessen, was ihm bewußt ist. Von manchem haben wir ja dadurch Kenntnis, daß wir es in seiner Selbstheit vor uns haben, uns seiner bewußt sind ohne vermittelndes Bild, Zeichen oder dgl., dadurch also, daß unser Bewußtsein ein direkt das Objekt selbst schauendes (gewahrendes) Bewußtsein ist. Besitzt aber auch ein solches schauendes Bewußtsein die Natur eines Erkennens des Geschauten? Offenbar besitzt es diese Natur dann, wenn es sein Objekt, d. h. das ihm Bewußte erfaßt. Und das tut es dann, wenn es dasselbe nicht erschafft, es vielmehr als etwas in sich Bestimmtes vorfindet. Dieser Sachverhalt liegt aber bei dem schauenden Bewußtsein von Farben, Tönen, Schmerzempfindungen, Akten des Sichbesinnens, Wollens usw. vor. Bin ich mir z. B. eines Grün bewußt, so ist selbstverständlich dieser Eindruck von Grün durch irgend welche Vorgänge in meiner Seele hervorgebracht worden. Nur fällt unter diese Vorgänge nicht mein Bewußtsein von diesem Grün. Mein Bewußtsein verhält sich vielmehr zu diesem Grün ausschließlich vorfindend, empfangend, erfassend. Das aber ist jene Transzendenz, die wesentlich ist, damit „Erkenntnis" des Grün vorliege. Das unmittelbare oder schauende Bewußtsein, das ich von dem Grün habe, ist ein „Erfassen" dieses Grün, weil dasselbe vor ihm steht und von ihm vorgefunden, nicht aber erschaffen wird. Die allgemein für das Wesen der Erkenntnis konstitutive, weil das Bewußtsein zu einem „Erfassen" machende Transzendenz des „erkannten" Objekts hat also lediglich den Sinn, daß das Bewußtsein, in welchem sich das Erkennen dieses Objekts vollzieht, sich zu diesem Objekt nicht schaffend, sondern erfassend, entgegennehmend und vorfindend verhält. Die unselige Identifizierung von Seele und Bewußtsein und von Bewußtsein mit dem Inbegriff seelischer Vorgänge trübt den klaren Blick für diese Verhältnisse. Die Seele und das Bewußt-

sein, das sie von mancherlei hat, decken sich keineswegs. Das Bewußtsein ist nur ein anderer Name für das Wissen, das der Seele neben dem Fühlen, Wollen usw. eignet. Darum kann ein Objekt, das von dem Bewußtsein der Seele als etwas ihm Gegenüberstehendes vorgefunden wird, zugleich ein von der Seele durch andere teils unbewußt vollzogene teils ihr bewußtwerdende Akte Geschaffenes sein.

Nunmehr ist völlig klar, daß die zum Erkennen wesensnotwendig gehörige Transzendenz des Erkannten an und für sich kein Hindernis für ein unmittelbares und direktes, darum auch schlechthin irrtumsloses Erfassen des erkannten Objekts ist. Gewiß gibt es „Transzendentes", bei dem die besondere Art seiner Transzendenz sein unmittelbares Erfaßtwerden unmöglich macht. Aber dann handelt es sich eben um eine ganz andere Transzendenz. Leider laufen diese beiden Transzendenzbegriffe bei H. ineinander. Diese Vermengung der beiden Transzendenzweisen des Erkenntnisobjekts hat, wie mir scheint, die ganze Erkenntnistheorie H.s auf eine schiefe Bahn geführt.

Es gibt in uns, so haben wir gesehen, ein Erkennen, das die Form eines streng unmittelbaren oder schauenden Bewußtseins des erkannten Objekts hat. Transzendenz liegt hierbei insofern vor, als dieses Bewußtsein das ihm bewußte Objekt einfach vorfindet, dieses Objekt also nicht von seinen, des Bewußtseins Gnaden ist und das ist, als was es sich dem Bewußtsein zeigt. Doch ist dies nur eine Form unseres Erkennens, nicht unser gesamtes Erkennen überhaupt. Neben dem schauenden Erkennen besitzen wir auch noch das vorstellende oder indirekte Erkennen. Beide sind zwei ganz verschiedene Typen des Erkennens. Sie beruhen auf zwei verschiedenen Weisen der Transzendenz, so daß, was hinsichtlich Wahrheit und Gewißheit für den einen Typ des Erkennens richtig ist, nicht auch dem andern zugeschrieben werden darf.

Beim vorstellenden Erkennen wird das Bewußtsein, das wir von etwas haben, durch ein Drittes vermittelt, das uns von diesem Objekt am Leitfaden einer gewissen Beziehung, die es zu demselben hat, z. B. des Bildes oder Zeichens, indirekt Kenntnis gibt. Es verhält sich hier analog, wie wir das Aussehen einer uns unbekannten Gegend mittels einer Photographie derselben erkennen. Das Erkenntnisobjekt ist bei diesem vorstellenden Erkennen gewissermaßen um eine Station transzendenter als beim schauenden Erkennen. Es liegt hinter dem, was der Seele unmittelbar bewußt ist, und ist „bewußtseinstranszendent" nicht nur in dem Sinne, daß es vom Bewußtseinsakt nicht hervorgebracht wird, sondern auch und in erster Linie in dem Sinne, daß es vom Bewußtseinsakt nicht in seinem Ansich oder Selbst berührt werden kann, daß es von ihm vielmehr nur durch die Hilfe einer seine Kenntnis vermittelnden Repräsentation ergriffen zu werden vermag. Ist die erste Transzendenz, gemessen an der Seele, die Bewußtsein hat, eine rein gnoseologische, so ist die zweite außerdem ontologische Transzendenz. Diese nimmt weiter beim realen und beim idealen Sein zwei verschiedene Formen an.

Vor dem Weitergehen muß ich noch einmal auf das unmittelbare Erkennen zurückkommen. Denn es könnte immer noch eingewandt werden, das bloße Bewußthaben eines Inhalts der Seele sei noch kein Erkennen. Zur Rechtfertigung dieses Einwurfs läßt sich geltend machen, ein unveräußerlicher Wesenszug der Erkenntnis sei ihre Eigenschaft der Wahrheit. Nun hat das Denken diese Eigenschaft nur in der Form des Urteils. Läßt sich aber das unmittelbare Bewußthaben bestimmter Gegebenheiten als ein Urteil bezeichnen? Urteile finden ihren sinngemäßen Ausdruck in einem Satze, der etwas von etwas aussagt. Im Falle des einfachen Bewußthabens eines Inhalts, z. B. eines Rot, wird

aber gar nichts ausgesagt oder behauptet, oder auch nur so gedacht, daß der ihm gemäße sprachliche Ausdruck die Form eines Aussagesatzes hätte. Also ist das unmittelbare Bewußtsein von etwas noch kein Urteil und darum auch nicht schon ein Erkennen. Folglich scheint die gnoseologische Transzendenz durch meine Ausführungen noch nicht hinreichend beschrieben zu sein.

Der Gegenstand unseres unmittelbaren Bewußtseins ist entweder irgend ein einzelnes Was, wie ein Rot oder ein Ton, oder ein Sachverhalt, wie es namentlich vorgefundene Beziehungen der Gleichheit, Ähnlichkeit und Verschiedenheit sind. Dort hat unser Ich ein Bewußtsein von Washeiten, z. B. vom Rotsein, hier von Sachverhalten. Beides ist das Bewußtsein eines von diesem Bewußthaben selbst Unabhängigen, eines ihm Gegenüberstehenden. Infolgedessen liegen hier objektiv zwei Glieder vor, die dem Verhältnis von „intellectus" und „res" entsprechen: nämlich das Bewußtsein und der bewußte Gegenstand. Dieses Bewußtsein hat seinen bestimmten Inhalt; es ist z. B. ein Rotbewußtsein, was selbstverständlich nicht dasselbe besagt wie „rotes Bewußtsein". Indem nun dieser Inhalt kein Produkt des ihn habenden Bewußtseins ist, diesem vielmehr, seinen Inhalt bestimmend, vorausgeht, steht er ihm zugleich als Erkenntnisgegenstand gegenüber. Deshalb ist das genannte Rotbewußtsein als ein wahres zu bezeichnen; denn es trifft seinen Gegenstand, irrt sich nicht über ihn in dem Inhalt, durch den es ihn erfaßt.

Gewiß läßt sich einwerfen: „Dieses Bewußtsein besteht einfach." Aber, indem es besteht, besteht es eben als Bewußtsein von dem und dem Gegenstand und trifft diesen, verfehlt ihn nicht. Geben wir diesem Bewußtsein in einem Aussagesatz Ausdruck, so ergibt sich als sein Sinn dieser: „Mir ist ein Gegenstand gegenwärtig, und dieser ist ein Rot." Zu jedem Urteil gehört ein Gegenstand, über den

etwas ausgesagt wird, und ein Sachverhalt, der von ihm ausgesagt wird. Der Gegenstand des uns als Beispiel dienenden Wahrnehmungsurteils ist das dem Bewußtsein gegenwärtige Rot, und der von ihm ausgesagte Sachverhalt ist seine Gegenständlichkeit, d. h. sein Mir-Gegenüberstehen und sein Rotsein. Beides ist wahr und absolut gewiß, da ja von gar keinem andern Gegenstand die Rede ist als dem, der durch den unmittelbar bewußten Inhalt konstituiert ist.

Das unmittelbare Bewußtsein eines Rot habe ich als Erkennen einer Wesenheit, des Rotseins, bezeichnet. Selbstverständlich meine ich dabei das konkrete, besondere Rotsein dieses Rot, nicht die allgemeine Wesenheit der Röte überhaupt. Auch noch ein anderer Unterschied ist zu beachten. Es ist nicht dasselbe, ob man das Bewußtsein einer Wesenheit oder diese selbst als wahr bezeichnet. Um eine Wesenheit selbst als eine „wahre" bezeichnen zu können, muß sie auf ein anderes bezogen werden, das für ihren Wesensgehalt so bestimmend ist, daß sie mit ihm übereinstimmen muß, um „wahr" zu sein. In diesem zweiten Sinne heißt das Bewußtsein einer Wesenheit wahr, wenn es die vor ihm stehende Wesenheit einem Gegenstand zuschreibt, dem sie in der Tat zukommt. Dies läßt sich mit unmittelbarer Evidenz in solchen Fällen wissen, in denen sowohl die Wesenheit als auch der Gegenstand derselben ein Objekt schauenden Erkennens sind, wie z. B., daß mit Farbigkeit Ausgedehntheit verknüpft ist. Im ersten und eigentlichen Sinne aber ist das Bewußtsein einer Wesenheit ein wahres zu nennen in Beziehung auf diese Wesenheit selbst, insofern es nämlich die von ihm gemeinte Wesenheit getroffen und sie nicht verfehlt hat.

Dazu, daß ich dem Bewußthaben eines unmittelbar Gegenwärtigen Wahrheitscharakter und damit Urteils- und Erkenntnisnatur zugeschrieben, ist noch eine Unterscheidung

zu machen. Das erste Stadium eines solchen Bewußthabens ist das einfache, reflexionslose bewußte Haben eines gewissen bestimmten Inhalts, z. B. eines Rot. Irgend ein Aussagen ist das noch nicht, und also auch noch kein aktueller und expliziter Urteilsakt. Diesem reflexionslos bestehenden Bewußthaben fehlt auch noch jedes Wahrheitsbewußtsein. Ein solches kann vielmehr erst entstehen durch eine Reflexion des Ich auf das Verhältnis zwischen dem Bewußtsein, das es hat, und dessen Gegenstand, d. h. durch Beantwortung der irgend woher in ihm entstandenen Frage, ob sein Bewußtsein von diesem Objekt zutreffend sei oder nicht. Indem dadurch im Ich zum einfachen Bewußthaben des ihm gegenwärtigen Gegenständlichen ein Gegenständlichkeits- und Wahrheitsbewußtsein hinzutritt, wird der Bewußtseinsakt, der davor erst potentiell Urteilsnatur hatte, auch subjektiv, d. h. für das Ich zu einem von ihm gesetzten Akt des Urteilens, nämlich zu einem aktuell mit dem Bewußtsein seiner gegenständlichen Gebundenheit und Wahrheit verknüpften Erkenntnisakt. Ein Bewußtsein der gegenständlichen Gebundenheit eines inhaltlich erfüllten bestimmten Bewußthabens aber ist eo ipso Transzendenzbewußtsein. Möglich und begründet ist dieses Transzendenzbewußtsein durch die ihm voraufgehende faktisch vorhandene Transzendenz des bewußten Objekts gegenüber dem es perzipierenden Akt des Bewußtseins. Transzendenz und Unmittelbarkeit des Bewußtseins vom transzendenten Objekt schließen sich mithin durchaus nicht grundsätzlich aus. Sie sind vielmehr tatsächlich in unserem Erkennen, soweit dasselbe schauendes Erkennen ist, miteinander vereinigt.

§ 3. Zu Hartmanns Auffassung der Evidenz.

Nicht nur theoretisch äußert sich N. Hartmann zum Begriff der Evidenz, sondern auch praktisch macht er oft genug Anwendung von ihm. Seine Auffassung der Evidenz

ist aber bemerkenswert. Wo er sie theoretisch bestimmt, spricht er ihr ausdrücklich ab, ein Kriterium für die Wahrheit einer Erkenntnis zu sein. Sie ist ihm vielmehr etwas Psychologisches, eine Modalität am Erlebnis des Erkenntnisgebildes: genauer gesagt erscheint sie ihm als der Gewißheitsmodus, in dem in manchen Fällen das zum Erkenntnisakt gehörige Wahrheitsbewußtsein im urteilenden Subjekt auftritt. Mit Recht kann darum H. bemerken, daß, sofern die „Evidenz" „objektiv" ist, sie selbstverständlich die Wahrheit bezeuge, indem eben „objektive Evidenz" jene Gewißheit der Wahrheit sei, welche die zureichende Gewähr für diese biete. Aber mit ebensoviel Grund und Recht muß nun H. so, wie er nun einmal die Evidenz auffaßt, die Frage nach jenem Kriterium aufwerfen, durch das die in jemandem mit seinem Wahrheitsbewußtsein faktisch verbundene Evidenz, d. h. Gewißheit, die Eigenschaft erlangt, objektiv zu gelten; denn daß das bloße Bestehen eines auch noch so intensiven Gewißheitsbewußtseins die Berechtigung dieser Gewißheit nicht legitimiert, betont H. ganz richtig. Der wesentliche Unterschied zwischen der Erkenntnistheorie H.s und meiner ist demnach der, daß, während für mich die Evidenz von der Sicherheit des fürwahrhaltenden Subjekts genau zu unterscheiden ist, sie für H. nur einen andern Namen für letztere bildet. So kann sie auch für H. unmöglich das sein, was sie für mich ist: ein von der Sicherheit selbst unabhängiges Kriterium ihrer Berechtigung. Natürlich sucht und findet auch H. ein Kriterium der Gewißheit. Nur findet er es an keiner Stelle in der Evidenz, sondern in dem Mehrinstanzenzeugnis, auf das er hinweist.

Wie wenig in dem Zeugnis mehrerer Instanzen bei derselben Sache das letzte Wahrheitskriterium gefunden sein kann, zeigt sich leicht bei einer logischen Betrachtung axiomatischer Sätze. Ich frage: Sind Sätze wie: „Das Ganze

ist größer als der Teil", oder: „Keine Wirkung ohne Ursache", oder: „$2 + 3 = 5$" usw. wahr und gewiß? Ist der „Satz des Widerspruchs", dem doch H. eine so bedeutsame Rolle bei der Erkenntnis zugesteht, eine sichere Wahrheit? H. wird darauf hinweisen, daß es sich hier teils um bloße „Richtigkeiten" teils um apriorische Erkenntnisse idealen Seins handle, und daher seine Antwort auf meine Fragen dem zu entnehmen sei, was er über diese Erkenntnisse gesagt habe. Allein, ehe ich auf seine Anschauung vom idealen Sein eingehe, kann ich schon so viel sagen, daß jene Sätze zum mindesten für das Reich der Begriffe absolut sichere Wahrheiten aussprechen; denn es ist absolut gewiß, daß die Begriffe des Seins und Nichtseins eines und desselben Sachverhalts desselben Gegenstands einander völlig ausschließen; und es ist absolut gewiß, daß nichts Wirkung sein kann, ohne eine Ursache zu haben, sowie daß $2 + 3 = 5$ ist. Diese absolute Gewißheit ist nicht blind noch unbegründet, beruht aber durchaus nicht auf dem Zusammentreffen zweier oder mehrerer Erkenntnisinstanzen. Sie beruht vielmehr auf unmittelbarer Evidenz; d. h. sie hat ihren zureichenden Grund in dem klaren und deutlichen Sehen des Fundiertseins der ausgesagten Relation in den ebenfalls klar und deutlich erfaßten Begriffsinhalten, welche die Träger dieser Relation sind. Evidenz ist eben kein Gewißheitsmodus, sondern klares und deutliches Erkennen unmittelbarer Gegebenheiten von Sachverhalten.

Es gibt keinerlei subjektive Evidenz, die nicht der Möglichkeit der Täuschung unterläge, behauptet H. Dem stelle ich als meine Behauptung das genaue Gegenteil gegenüber. Das urteilende Subjekt kann von ihm unmittelbar vorgefundene Sachverhalte so klar und deutlich erkennen, daß jeder begründete Zweifel am Zutreffen seiner Erkenntnis ausgeschlossen ist. Ein Beispiel bieten die erwähnten Axiome; es gilt aber auch z. B. von dem Urteil, daß Rot

und Grün voneinander verschiedene Farben sind usw. Weil wir diese Sachverhalte klar und deutlich vorfinden, darum sind wir gewiß, und zwar mit vollster Berechtigung, daß unsere Aussage ihres Bestehens zutreffend und jede Täuschung ausgeschlossen ist.

Alle zureichende Gewißheit möchte H. auf das Zusammenwirken mehrerer Erkenntnisinstanzen zurückführen. Von diesen Instanzen unterliegt aber eine jede nach H.s ausdrücklicher Versicherung der Möglichkeit der Täuschung. Es ist darum in erkenntnistheoretischem Sinne prinzipiell unmöglich, daß die Verknüpfung solcher Instanzen miteinander strenge Gewißheit ergeben könnte. Auf dem Standpunkt H.s kann es für uns Menschen grundsätzlich keine Erkenntnis geben, für die sich mehr als eine je nach Lage des Falles geringere oder größere Wahrscheinlichkeit beanspruchen ließe. Der Skeptizismus ist mit diesen Mitteln nicht aus dem Felde zu schlagen. Schuld daran aber ist allein dies eine, daß H. infolge seines nicht klaren Transzendenzbegriffs nicht dazu gelangt ist, sich zu überzeugen, daß es Erkenntnisse gibt, deren wir darum mit strengstem Recht gewiß sind, weil ihre Begründung von uns aus ihrem eigenen Inhalt heraus klar und deutlich zu ersehen ist. Die Begriffe von Ursache und Wirkung z. B. mögen manchem unklar sein; aber daran ist trotzdem schlechthin kein Zweifel möglich, daß es keine Wirkung ohne Ursache geben kann. Ebenso ist es in logischem Betracht schlechthin unbezweifelbar, daß $7 + 5 = 12$, oder $3 \times 3 = 9$ ist.

§ 4. Vom „idealen Sein".

Noch habe ich zu H.s Auffassung des idealen Seins Stellung zu nehmen. Das ideale Sein ist, betont H., dem Erkennen nicht weniger transzendent als das reale Sein. Beide bilden verschiedene Weisen des Seins, die im übrigen in ihrem Ansich uns gleicherweise unbekannt sind. Nur

gewisse zu ihrem eigentlichen Wesensunterschied hinzukommende Unterschiede unter ihnen kennen wir. Das reale Sein nimmt immer eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit ein und ist individuell bestimmt, das ideale Sein aber entbehrt aller dieser Bestimmtheiten und ist nur durch begriffliches Denken erfaßbar. Allein, merke ich hierzu an, um zu sehen, wie wenig ausreichend in Wahrheit diese Bestimmungen Hartmanns über reales und ideales Sein sind, braucht man sich nur die Frage vorzulegen, in welcher dieser beiden Klassen des Seins Gott gemäß den angegebenen Merkmalen seine Unterkunft finde. Ihn dem realen Sein zuzurechnen, verbietet sich durch seine Raum- und Zeitlosigkeit. Aber ein ideales Sein gleich dem, wie wir es z. B. im mathematischen Gegenstand vor uns haben, ist Gott doch ganz gewiß erst recht nicht.

Das ideale Sein stellt H. dem realen Sein gegenüber. Aber auch der Begriff des realen Seins ist keineswegs eindeutig. Gedacht ist bei ihm ohne Frage in erster Linie an die sich uns durch Sinneseindrücke offenbarende Natur. Bei dieser Natur kann man aber zweierlei im Auge haben. Erstens kann man jenes Sein meinen, dessen Ansich von uns anscheinend nirgendwo unmittelbar gesehen wird, von dem wir vielmehr lediglich indirekt durch die sinnlichen Wahrnehmungserscheinungen Kenntnis bekommen, zu denen es im Verhältnis ihrer äußern (extramentalen) Ursache steht. Dieses Sein ist die eigentlich reale Natur und ist ein im Verhältnis zu allem von uns erfahrbarem Sein Transzendentes; denn es existiert jenseits alles Seins, das wir in der Wahrnehmung schauen. Zweitens bezeichnet man aber als Natur, und dies ist sogar die Regel, das von der Wissenschaft erkannte gesetzlich bestimmte Ganze der objektiv gültigen Naturerscheinungen. Was sich diesem Ganzen einordnet, gilt als Bestandteil der realen Natur, ohne daß es darum etwas prinzipiell Unerfahrbares wäre.

Die so aufgefaßte reale Natur ist zwar im Verhältnis zur subjektiv-individuellen Wahrnehmung transzendent, aber nicht auch gegenüber der mit wissenschaftlichen Mitteln methodisch unterbauten Erfahrung[1]. Es genügt, sich diesen Doppelsinn des Begriffs „reales Sein" vor Augen zu halten, um sich darüber klar zu sein, daß die Frage der Erkennbarkeit des „realen Seins" in beiden Fällen wesentlich anders gelagert ist. So viel ist sicher, daß die Kategorien des verschiedenen Seins, deren unser Denken sich zur Erkenntnis des Seins bedient, von unserem Bewußtsein nicht dem transzendenten Sein im ersten Sinne des Wortes entlehnt sein können. Wenn daher H. bei seiner Idee der „kategorialen Grundrelation", d. h. bei seiner Behauptung von der Identität eines Teiles der Kategorien des erkennenden Denkens mit einem Teil der Kategorien des transzendenten Seins, das erfahrungstranszendente Reale im Auge hat, wie es der Fall zu sein scheint, so ist er nicht imstande, diese Behauptung zureichend zu begründen; denn er selbst betont ja oft genug die Möglichkeit, daß das transzendente Sein völlig anders sei, als wir das Sein wahrnehmen und denken. Aber seine Theorie der Erkenntnis des realen Seins wollte ich nur kurz streifen. Wichtiger ist eine Reflexion über seinen Begriff des idealen Seins.

Hartmanns Begriff des idealen Seins ist an der platonisierenden Husserlschen Phänomenologie genährt. Die zur Konzeption der Idee eines „idealen Seins" drängenden Motive sind aber auch so naheliegend und scheinbar auch so überzeugend, daß sie seit Plato und Augustin stets wieder den menschlichen Geist in ihren Bann gezogen haben. Sind denn nicht die Begriffe, die wir z. B. mit den Zahlwörtern bei verständnisvollem mathematischem Denken verbinden, etwas der Seele der einzelnen denkenden Indi-

[1] Man vgl. meinen Aufsatz „Die dreifache Wirklichkeit" in der Zeitschrift „Philosophie und Leben" 1925 Heft 7/8.

viduen Immanentes und etwas zeitlich Entstehendes und Vorübergehendes, wohingegen die durch diese Begriffe von uns erfaßten idealen Gegenstände, nämlich die Zahlen selbst, allen denkenden Subjekten zu allen Zeiten, wann immer sie gedacht werden mögen, als streng identische, unwandelbare, je einmalige Einheiten gegenüberstehen? Muß man also nicht diesen idealen Gegenständen wahrhaftes Sein beilegen und zugleich sie als ein ansichseiendes Transzendentes von allem, was Bewußtseinsinhalt ist, aufs schärfste trennen? H. betont jedenfalls diese Notwendigkeit immer wieder.

H. zieht einen unüberschreitbaren Trennungsstrich zwischen unsern Gedankeninhalten und dem idealen Sein. Jenen, welche des Glaubens sind, wir besäßen ein unmittelbares, d. h. schauendes Erkennen idealen Seins und seiner Sachverhalte, wirft er vor, sie verwechselten das ideale mit dem immanenten Sein. Sogar der Phänomenologie hält er entgegen, sie verkenne den Wesensunterschied von intentionalem Objekt (Noema) und idealem Sein. Wohl findet er am idealen Sein eine gewisse „Nahstellung zum Bewußtsein", hebt aber im selben Atemzug hervor, trotzdem liege dasselbe in einer „Seinssphäre, die ihrerseits nie ins Bewußtsein tritt", von der wir daher auch niemals mit Sicherheit wissen könnten, ob in ihr dieselben gesetzlichen Zusammenhänge herrschen, wie sie für unser Denken des idealen Seins gültig sind. Verwunderlich ist es darum auch nicht, daß H. die dem idealen Sein eigene Nahstellung zu unserem Bewußtsein als etwas „höchst Rätselhaftes" bezeichnet, also als etwas, das wir nie zu begreifen vermögen, kurz als etwas durchaus Irrationales.

Über das sogenannte ideale Sein denke ich selbst wesentlich prosaischer und kann in ihm nichts so Rätselhaftes erkennen. Um zu zeigen, wie mir die Sache zu liegen scheint, lasse ich das ideale Sein zunächst einmal ganz

aus dem Spiele und halte mich allein an die Begriffe. Es seien die Begriffe der Einheit, der Zahl und einer Reihe einzelner Zahlen. Mittels dieser Begriffe denke ich z. B. das Urteil: $2 + 3 = 5$. Selbstverständlich sind bei diesem Denken sowohl die Wörter und Zeichen als auch ihre Bedeutungen aktuelle Bewußtseinsinhalte meiner Seele, bilden also etwas geistig mir Immanentes. Gleichwohl muß genau unterschieden werden zwischen meinem aktuellen Bewußtsein dieser verschiedenen Bedeutungen, die durch 2, 3, + usw. sprachlich bezeichnet werden, und diesen Bedeutungen selbst, deren ich mir zugleich mit jenen Ausdrücken und Zeichen bewußt bin. Beide gehören im realen seelischen Vorgang zusammen, sind aber doch etwas ganz Verschiedenes. Dies macht sich vor allem darin geltend, daß in den Bedeutungen, insofern sie Bewußtseinsinhalte bilden, ganz andere Relationen und Sachverhalte gründen als in ihrem Bedeutungsinhalt als solchem, und daß darum auch die entsprechenden Urteile ganz anderes besagen. Im ersten Falle sagen die Urteile psychologische, im zweiten arithmetische Sachverhalte aus.

Wenn ich auf Grund der meinem Bewußtsein immanenten Bedeutungsgehalte das arithmetische Urteil fälle: „$2 + 3 = 5$", so erkenne ich, daß es diese Bedeutungseinheiten selbst sind, die mir auferlegen, von ihnen die Relation der Gleichheit zu bejahen, wenn ich Wahrheit denken will. Sie offenbaren sich mir dadurch als „Gegenstände" der Erkenntnis, da ich mich ja in meinem Urteil nach ihnen richten muß. Das will nun aber nicht heißen, daß diese Bedeutungseinheiten etwas Fürsichseiendes, in einer Seinssphäre außerhalb meines Bewußtseins Bestehendes wären. Ihre Gegenständlichkeit besteht vielmehr einfach darin, daß sie je ein bestimmtes Sosein, eine bestimmte Wesenhaftigkeit, z. B. Zweiheit, Dreiheit usw. bedeuten, und daß diese verschiedenen Wesenheiten je durch ihren Wesens-

sinn untereinander bestimmte Relationen, Wesensverhalte, fundieren. Ob, wie, wo und wielange diese Wesenheiten etwa existieren, ist für ihre Wesensverhalte vollkommen gleichgültig, da diese Wesensverhalte ausschließlich im Wesenssinn als solchem gründen. Diese Wesensverhalte ändern sich auch in keiner Weise und keinem Sinne damit, daß statt meiner irgend ein anderer oder beliebig viele jene Wesenheiten denken, in denen sie fundiert sind. Der Wesenssinn als solcher wird ja dadurch nicht vervielfältigt, daß er von vielen und zu verschiedener Zeit gedacht wird. Wenn z. B. ich und ein anderer den Begriff der Zweiheit denken, ist derselbe selbstverständlich zweimal gedacht und hat zweimal Dasein; aber der von mir und der vom andern gedachte Wesenssinn des Ausdrucks Zweiheit unterscheiden sich trotzdem nicht voneinander. Wenigstens besteht kein prinzipielles Hindernis dafür, daß verschiedene Menschen ganz dieselben Bedeutungen denken.

Das sogenannte ideale Sein besteht mithin in nichts anderem als den verschiedenen Wesenheiten, insofern sie aufgefaßt werden unter Abstraktion, d. h. Absehen von ihrem aktuellen Gedachtwerden oder etwaigem sonstigen Dasein. Diese „reinen" Wesenheiten sind in dem Sinne ein Transzendentes, daß sie Relationen und Sachverhalte fundieren, die rein in ihrem Wesenssinn als solchem gründen, von ihrem Bewußtseins- oder Daseinsmoment dagegen unabhängig sind. Transzendent sind diese Wesenheiten ferner in dem Sinne, daß sie nur gedacht werden können, wenn sie an sich möglich sind. An sich oder innerlich möglich aber ist jede sobestimmte Einheit, die ohne innern Widerspruch ist, d. h. ein jedes Ganzes, das sich aus verschiedenen Wesenheiten mittels bestimmter in ihnen fundierter Beziehungen als eine höhere Wesenseinheit konstituiert. Ob dies der Fall sei, oder ob vielmehr die Wesenheiten ihrer Verbindung zur komplexen Einheit durch ihren

Wesenssinn widerstreben, das hängt allein von diesem ihrem eigenem Wesenssinn ab, und unterliegt also nicht dem bestimmenden Denken. Auf solche Wesenheiten, die keinen zusammengesetzten Inhalt haben, vielmehr einfache Einheiten („entia simplicia") darstellen, ist natürlich dieser Möglichkeitsbegriff nicht anwendbar. So ist zu fragen, ob auch sie dem Denken in dem Sinne transzendent gegenüberstehen, daß sie vom vorstellenden und denkenden Bewußtsein nicht geschaffen, sondern vorgefunden werden. Mir scheint, daß diese Frage zu bejahen ist. Sie ist es aber nicht in dem Sinne, daß diese einfachen Wesenheiten irgendwo und irgendwie ein eigenes, ewiges Dasein besäßen, und dort von den geistigen Subjekten erschaut würden. Vorgefunden werden können sie vielmehr nur in der Weise, daß allem realen Vorstellen und Denken realer Subjekte reales Sein zu Grunde liegt, das seine bestimmte Wesenheit hat und dadurch jenem Vorstellen und Denken den Stoff darbietet, an welchem es diese Wesenheit und ihre Wesenheitsmomente erschaut. Was ich hier sage, ist uns an unserem eigenen Erfassen der Wesenheiten bekannt: denn wir bringen uns ihren Sinn an dem uns in der äußern und innern Wahrnehmung gegebenen Sein zum Bewußtsein.

Wie ich das ideale Sein bestimmt habe, gibt es sicher unermeßlich viel derartiges Sein, von dem unser menschlicher Verstand bis zur Stunde keine Ahnung hat. Vollständig und adäquat bekannt wird dasselbe überhaupt nie einem andern als dem unendlichen göttlichen Geiste sein, der es in seinem eigenen unendlichen Sein als das Reich der ewigen Ideen schaut. Aber vieles „ideale Sein" ist doch auch unserem Geiste bekannt: nämlich ebenso vieles als Wesenheiten irgend welchen Sinngehalts von uns vorgestellt und zum Gegenstand unserer Urteile über die in ihrem Sinngehalt gründenden Sachverhalte gemacht werden. Trotz aller seiner Transzendenz ist darum das ideale Sein doch

ein Gegenstand, der in seinem Ansich und unmittelbar uns bewußt ist. Das „Rätsel" der „Nahstellung des idealen Seins zu unserem Bewußtsein" löst sich ganz einfach durch die Erkenntnis der wahren Natur dieses Seins, daß es nämlich nichts anderes ist als die von uns vorgestellten Wesenheiten, die unter Abstraktion von ihrem Bewußt-sein rein nach ihrem Wesen aufgefaßt und zum Urteilsgegenstand gemacht werden; denn die im Wesenssinn der Wesenheiten gründenden Sachverhalte sind weder psychologischer noch existenzieller noch zeitlicher noch subjektiver Natur. Was also H. einmal andeutet, daß hinter den mannigfachen mathematischen Gedankensystemen, die der menschliche Geist geschaffen und gefunden, die eine wahre Welt des idealen mathematischen Seins stehe, die als ein Transzendentes jenseits jener unserer Gedankensysteme ihre Heimat habe und möglicherweise andere Wesenheiten und Strukturen besitze als diese Gedankensysteme unserer Mathematiker, so betrachte ich selbst dies als eine schöne poetische Idee. Einen wissenschaftlichen Nutzen aber kann ich ihr nicht zuerkennen, da unser Geist auf jeden Fall keine Möglichkeit hat, einen Einblick in diese transzendente Seinssphäre zu gewinnen und ihr seine Begriffe anzupassen. Ja, ich muß dieser idealen Welt, wenn man nicht etwa unter ihr die Ideenwelt des göttlichen Geistes verstehen will, jegliches Dasein absprechen. Hätte das ideale Sein als solches irgend ein Dasein, so entweder reales oder bewußtes Dasein. Soll es aber, wie man immer wieder betont, keines von beidem haben, so ist es eben überhaupt nichts, was ist und dem realen Erkenntnisakt irgend eines Subjekts als Objekt gegenüberstehen könnte. Inwiefern auch der beliebte Begriff des „Geltens" keine Rettung aus diesen Nöten bringen kann, das habe ich gegenüber Bruno Bauch zu zeigen versucht.

Schlußkapitel.

Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse.

Den Sinn des Gegensatzes der idealistischen und realistischen Philosophie sucht man gewöhnlich darin, daß jene das Sein der Naturdinge zu einem Produkt des Denkens macht, diese aber es vom Denken unabhängig und ansichselbst sein läßt. Unsere Untersuchung aber hat gezeigt, daß der Unterschied zwischen beiden Philosophien tiefer liegt und weiter reicht. Der Idealismus ist die folgerichtige Konsequenz des zu Ende gedachten Rationalismus oder Panlogismus, der Realismus aber ist die logisch notwendige Denkform eines die Kontingenz der Welt anerkennenden Intellektualismus. Die Konsequenzen dieses Urgegensatzes erstrecken sich bis in die letzten logischen Bestimmungen hinein. Sie prägen der Logik der realistischen Philosophie für ihre idealistische Konkurrentin das Brandmal der „Unlogik" auf. Aus der Gesamtheit unserer Untersuchungen ergibt sich jedoch, daß die realistische Philosophie auf gutem Grunde ruht und, wie sie die logischen Bedürfnisse des menschlichen Geistes, soweit dies bei dem menschlichen Ursprung aller unserer Erkenntnisse überhaupt möglich ist, einwandfrei zu befriedigen vermag, sie so auch dem stetigen Fortschreiten der Erkenntnis keinerlei Riegel vorschiebt.

Der Idealismus lebt von einem hohen Ideal. Er will die Erkenntnis sichern, indem er sie abhängig macht von einer Welt des Seins, in der restlos alles nach strengsten funktionalen Verhältnissen geordnet ist, so daß in ihr nirgendwo ein Platz für etwas bloß Kontingentes, d. h. Irrationales wäre. Hingegen gilt das Sein, von dem die realistische Philosophie namentlich in der Naturerkenntnis, der Psychologie und allen historischen Wissenschaften unser Erkennen

abhängig denkt, dieser dabei als ein bloß faktisches und kontingentes und zugleich als „reales" Sein. Die idealistische Philosophie glaubt diesen Standpunkt dadurch überwinden zu können, daß sie dieses kontingente, reale Sein in ihre Welt des ewigen, idealen Seins oder besser der ewigen Geltungszusammenhänge hineinnimmt und damit es von seinem Makel der Kontingenz befreit.

Die ideale Welt der ewigen Wesenheiten und aller ihrer vom Allgemeinsten bis zum Besondersten sich erstreckenden Verhältnisse wird als solche von der realistischen Philosophie so wenig geleugnet, daß sie vielmehr seit Augustin gerade zu ihren wertvollsten Überzeugungen gehört. Aber was die realistische Philosophie von der idealistischen Ausdeutung des Reiches des idealen Seins trennt, das ist nicht wenig. Vor allem kann für sie jenes ewige Reich der Ideen nicht irgendwie an sich selbst bestehen. Das ändert sich auch dadurch nicht, daß der Idealismus nicht von einem Sein, sondern von einem Gelten der ewigen Ideen spricht. Das ewige Gelten der Wesensverhalte gründet vielmehr in den sie fundierenden allgemeinen und besondern Wesenheiten, die also die Voraussetzung jener Sachverhalte bilden. Die Wesenheiten selbst aber haben ein ewiges Bestehen im göttlichen Intellekte. Diesem Gedanken stellt die idealistische Philosophie den Satz entgegen, die ewigen Gültigkeiten aller allgemeinen und besondern Wesenheiten würden von jedem Intellekt, auch dem göttlichen, vorgefunden. Aber diesem Satze widerspricht die realistische Philosophie, wie es der Idealismus meint, keineswegs. Sie zieht nur hieraus — und wer kann ihr das logische Recht dazu verwehren? — die Folgerung, daß also die ewigen Wesenheiten irgendwie sein müssen, und sucht, da ja doch ein Ansichsein dieses idealen Seins nicht in Frage kommt, dieser Notwendigkeit dadurch gerecht zu werden, daß sie das unendliche, göttliche reale

Sein zur Voraussetzung und Grundlage des idealen Seins macht. Die ewigen Wesenheiten sind ihr nichts anderes als die möglichen begrenzten Weisen des Teilhabens am unendlichen Sein.

Einer tiefen Wertschätzung erfreut sich in der idealistischen Philosophie das Allgemeine. Wird auch betont, das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern sei ein solches wechselseitiger Funktionalität, so ist doch der dem Allgemeinen eingeräumte Vorrang unverkennbar. Von der höchsten Allgemeinheitsspitze, der „transzendentalen Apperzeption", steigt die Welt des idealen Seins durch stetig konkreter werdende Besonderungen hinab bis zu ihrem äußersten Gegenpol, der transfiniten Mannigfaltigkeit des Letztbesondern. So stellt sich das Besondere als eine notwendige Abfolge aus dem Allgemeinen dar. Von meinem Standpunkt aber der realistischen Philosophie aus erscheint mir gerade umgekehrt das Besondere als die Voraussetzung des Allgemeinen. Vielleicht wird man diesem meinem Satze in den Reihen der Realisten Opposition entgegensetzen. Ich mache diese Opponenten jedoch darauf aufmerksam, daß am urersten Anfang nichts anderes als das göttliche Sein stehen kann. Dieses aber ist zugleich das Besonderste von allem und das Allgemeinste, letzteres aber nur unter Voraussetzung des ersteren, da das Allgemeine nichts anderes als eine der möglichen Weisen sein kann, den Sinngehalt des unendlichen Seins in einer beschränkten, aber doch noch vielfältiger Verwirklichung fähigen Form nachzuahmen.

Keinem Allgemeinen stehen seine möglichen Besonderungen als ein Beliebiges und Unbegrenztes gegenüber. Das Allgemeine bedeutet ja nichts anderes als eine bestimmte Wesenheitsidee, die durch gegenständliche Einheiten in verschiedener Form erfüllbar ist. So ist alles Besondere durch das Gesetz

gebunden, sich zu seinem Allgemeinen zu verhalten als eine Erfüllungsform seines Sinnes im Universum der möglichen gegenständlichen Einheiten. Infolgedessen ist auch in der idealen Ordnungswelt aller Wesenheiten überhaupt die Gesamtheit der Besonderungen jedes Allgemeinen abgeschlossen und wohlbestimmt. Darin stimmen realistische und idealistische Philosophie überein. Aber die realistische Philosophie zieht daraus nicht die Konsequenz, daß damit alle Kontingenz aus der wirklichen Welt verschwunden sei. Sie denkt hier anders als ihre große Gegenspielerin, die idealistische Philosophie, weil sie dieser nicht einzuräumen vermag, durch ihr ideales Sein das reale Sein in der Tat aufgesogen zu haben.

Richtig ist ohne Frage der Satz, daß, was immer der realen Welt in der einen oder andern Form angehören mag, sein Vorbild oder gewissermaßen seine Vorordnung in der idealen Welt aller objektiven Gültigkeiten habe. Darum ist aber das Reale noch durchaus nicht ein Teil der idealen Welt selbst, sozusagen die Grundlinie der Pyramide alles Idealen. Das reale Sein unserer Seele und ihrer Zustände und Akte läßt sich ebensowenig wie das durch die Empfindungen und Wahrnehmungen unserer Sinne sich uns manifestierende Sein der Natur zu einem Bestandteil der Welt des idealen Seins selbst machen. Es ist vielmehr eine Nachformung der das Besondere repräsentierenden Ideen im Reich der ewigen Gültigkeiten, aber besteht unmöglich in diesen ewigen Ideen selbst. Aus eben diesem Grunde umfaßt auch der Inhalt der wirklichen Welt alles Besondern nicht den Gesamtinhalt der idealen Verhältnisse zwischen dem Allgemeinen und der Gesamtheit seiner möglichen Besonderungen, sondern nur eine gewisse, ein wohlgeordnetes Ganzes bildende Auswahl aus ihm. Statt der tatsächlich wirklich gewordenen Welt wären an ihrer Stelle unzählige andere möglich gewesen, die alle zusammen im

Idealreich der ewigen Gültigkeiten ihre bestimmte Stelle einnehmen. Konsequent ist die wirkliche Welt, von der wir ein Teil sind, eine kontingente Welt und verdankt ihr außerhalb des idealen Seins sich abwickelndes Dasein dem Schöpferwillen und der Schöpfertat Gottes.

Leben so wir Menschen nicht in der Welt des ewigen, alle Möglichkeiten und Gültigkeiten umspannenden idealen Seins, sondern in dieser begrenzten wirklichen Welt, so mag auch unser schauendes und denkendes Erkennen sich wohl als letztes Ziel setzen, mit unsern wirklichen Erkenntnisakten aus dem wirklichen Sein heraus sein ewiges Urbild der idealen Gültigkeiten nach Möglichkeit zu erfassen, aber richten können wir unser Denken, damit es wahr sei, doch immer nur nach dem empirischen wirklichen Sein und dem Allgemeinen, das wir daraus abstrahierend zu erschauen vermögen. Es hat darum auch keinen praktischen Zweck und Sinn, mit dem Idealismus die logischen und erkenntnistheoretischen Grundbestimmungen im Hinblick auf die ewige Welt des idealen Seins definieren zu wollen. Das wäre nur richtig, wenn der Weg unserer Erkenntnis das Schauen jenes idealen Seins als seinen Boden hätte. Aber wir besitzen nun einmal dieses Schauen nicht. Mit dieser Tatsache müssen wir uns abfinden und müssen daraus unsere Konsequenzen ziehen. Ich selbst habe sie daraus in der Art gezogen, daß ich mich zur realistischen Philosophie bekenne und die logischen Grundbestimmungen so zu definieren versucht habe, daß sie der tatsächlichen Lage unseres Erkennens entsprechen.

Namenregister.

Aristoteles 19 26 27 37 ff. 40 41 42 55 70 82 122 183 f. 188 193 f. 251 262.
Augustinus 181—196 203 274.

Bauch, Bruno 25 44 45 56—156 164 279.
Bergmann, Hugo 175.
Bolzano, Bern. 65 67 166 222.
Bon, Fred 209.
Boyer, Charles 181.
Brentano, Franz 174 ff. 178 207 224.

Cantor, Mor. 103.
Cusanus, Nic. 77.

Damiani, Petrus 217.
Descartes 201.
Döring, A. 167.
Dürr, E. 173.
Dyroff, Ad. 5.

Eisler, Rud. 28.
Endres, J. A. 217.
Erdmann, Benno 27 35 f. 95 168 170 f.

Galilei 140.
Grabmann, Martin 181 186.
Gratry 190.
Gutberlet, Const. 178 f. 223.

Hartmann, Nicolai 159 217 249 bis 279.
Hegel 135 155.
Helmholtz 60.
Heraklit 135.
Heymans, Gust. 34.
Höfler, Al. 176 f.
Hönigswald, R. 85.
Hume 151.
Husserl, Edm. 65 223 274.

Kälin, Bern. 181.
Kant 28 32 36 39 ff. 43—55 60 64 100 102 105 151 155.
Koppelmann, Wilhelm 211 222 ff. 227 f.
Kreibig, Clem. 176.
Krug 28.

Lappe, Jos. 150.
Lask, Emil 65 89.
Lotze, R. H. 60 78 82 90 95 163 190 211 213.

Matthaeus ab Aquasparta 188.
Meinong, Alexius 175.
Messer, Aug. 44 45 163 180.
Moog, Willy 27.

Natorp, Paul 58 59 134 164.
Nelson, Leon. 175 208.
Nikolaus von Autrecourt 150.

Plato 67 87 121 169 185 274.
Plotin 181.

Richter, Raoul 168.
Rickert, Heinr. 2 65.
Ritschl, O. 27.

Schlick, Mor. 177 207 f.
Sigwart 166 f. 169.

Thomas von Aquin 188 193 f. 195.

Uphues, Goswin 165.

Vogt, Peter 180.
Volkelt, Joh. 170 171 ff.

Witasek 170 176.

Sachregister.

Abbildtheorie 27 28 249 [1].
Akzidentalbegriff 14.
Allgemeines, sein Verhältnis zum Besonderen 61 f. 107—118 126 bis 130 141—145; vgl. Besonderes.
Allgemeingegenstand 71.
Analytische Erkenntnis 39 f. 46.
Anerkennungsakt 19 f. 87.
Anschauung 6 f. 82 ff. — sinnliche und unsinnliche 242 f.
Apperzeption, transzendentale 102.
Augustinismus 181 ff.
Axiome 38 ff. 163 ff. 168 208.

Begriff 12—17 67 f. 69 ff. — Verhältnis zur Anschauung 77 f. 82 — zum Gegenstand 70 f. 72 ff. 78 f. 99 — sein Ursprung in der Abstraktion 60 ff. 105 193 f. — als Funktion 61 105 — subjektiver und objektiver Begriff 64 ff. — und Kategorie 103 — verschieden vom Urteil 97 ff. — vgl. Allgemeines, Urteil, Wesenheit.
Begriffsbildung 67 f. 72 f. 121.
Begründung 20 ff. 198 203 224.
Besonderes 103 f. 106 — vgl. Allgemeines.
Beziehungen 93 95.

Dasein 5.
Deduktion 47 [1].
Definition 13 77.
Denken 7 8 ff. 56 ff. 76 f. 244 f.
Denkgesetze 33—51.
Deutlichkeit 25 — vgl. Klarheit.
Differentia specifica 61 f. 63 f.

Einheit 3 62 f.
Empfindungen 54 101 131 ff. 134 f.
Ens rationis 5 16 17 137 f. 147 228 255 275.
Erfahrung 45 52.
Erfassen 72 ff. 87 262 f.
Erkenntnis 1 f. 249 f. 263 f. — vier Grundeigenschaften 24 f. — zwei Grundformen 6 ff. 265 f. — Wesensverbindung mit der Wahrheit 25 f. 250 — ihre logische, psychologische u. erkenntnistheoretische Seite 23 f. — unmittelbare u. mittelbare 161 f. 242 f. — apriorische u. aposteriorische 251 f. 253 254.
Erkenntnistheorie 24.
Essentialbegriff 14.
Evidenz 95 196—199 223 225 — unmittelbare und mittelbare 160 f. — objektive und subjektive 159 ff. 178 f. 198 225 229 f. 231 258 f. — ihr Verhältnis zur Wahrheit 252 f. — aufgefaßt als Gefühl 165 166 bis 169 234 247 — als Naturausdruck der Seele 169—174 — als seelisches Urphänomen 174 bis 179 207 224 — als einleuchtende Klarheit im Sinne Augustins 180—196 — als Gewißheitsmodus des Bewußtseins 252 269—272 — Beispiele der E. 202—209 — Einwendungen 222—231 — angeblicher Zirkel 228 f. — Irrtumsquellen der E. 231—248 — Evidenztäuschungen 258 f. — Relativität der E. 223 226 — vgl. Gewißheit, Wahrheit.

Folgerung 21 f.
Fürwahrhalten 20 158 232 ff.
Funktionales Verhältnis 85 96 105 123 ff.

Gedankending, vgl. ens rationis.
Gegenstand 2 ff. 70 72 f. 91 102 — verschiedener Begriffe fähig 13 f. — Verhältnis zum Begriff 15 f. — vgl. Begriff.

Gelten (Geltung) 65 67 f. 85 88 90 94 119—130 165 281.
Geltungseinheiten, ewige 57 79 f. 87 ff. 95.
Geltungsgefüge, logisches 102 ff. 132 135 ff.
Gewißheit 20 157 f. 235 247 f. — vgl. Evidenz.
Gnoseologische Transzendenz 249 255 f. 262—269.
Grund-Folge 21.

Ideal und Idee 128—130.
Ideales Sein 65 86 255—262 272 bis 279.
Idealistische Philosophie 56 101 130 ff. 155 280 ff.
Ideenwelt 86 f. 89.
Intentionalobjekt 220 255.
Intuition 257.
Irrationalität 106 f. 255.
Isolation 64 68 117.

Kategorien 45 59 102 104 140 — kategoriale Grundrelation 254.
Kausalprinzip 39 41 46 48 ff. 50 124 f. 163 192 f. 230.
Klarheit 25 226 f. 231 240 247 — vgl. Deutlichkeit.
Konkreszenz 105.
Kontingenz der Natur 141—155.
Kopula des Urteils 19 85 88.

Lichtlehre, metaphysische 181 ff.
Logik 10 ff. 24 39.
Logos, objektiver 135.

Möglichkeit 80 ff. 86 277 f.
Motive 158 232 f.

Natur 52.
Naturauffassungen 28 f. 29 ff. 52 bis 55.
Naturerkenntnis 49 ff. — ihre Grundlegung durch Wahrnehmung 58 ff. 133 f. 155 — vgl. Empfindung, Realismus, Wahrnehmung, Wirklichkeit.
Naturgesetz 103 f. 107 140.
Nominalismus 118 [1].
Notwendigkeit 139 f. 142 ff.

Ordnungsstufen des Individuellen 60.

Phänomenologie 61 64 249 255 274 275.
Postulate 163 — vgl. Voraussetzungen.
Prädikabilien 70.
Präformationssystem 46.
Principium contradictionis 38 40 — vgl. Widerspruchsatz.
Psychologismus 33—36 43.

Rationalismus 1 222 ff. 280.
Realismus 27 f. 58 f. 60 f. 63 66 86 f. 96 101 131 156 280 ff.

Sachverhalt 4 f. 70 85 89 92 94 95.
Sicherheit 20 157 — vgl. Gewißheit.
Sinnlosigkeit 16 245 f.
Sosein 3 f. 5 — vgl. Wesenheit.
Species-Lehre 184 f. 250.
Synthesis 48 [1].
Synthetische Erkenntnis 39 f. 45 f. — vgl. Allgemeines.
Synthetische Urteile a priori 40 41 [1] 46 f.

Tatsache 58 f. 141.
Transfinites 103.
Transzendentale Deduktion 44 f. 47 ff. 51—55 165.
Transzendenz 263 ff.

Urteil 17—20 84 f. 87 f. 94 ff. 266 ff.

Verbindung 48 [1].
Vollkommenheitsgrade 128 ff.
Voraussetzungen 22 37 163 211 [1] 236.

Wahrheit 18 26 28—32 85 87 88 89 f. 93 f. — Kantische Auffassung 28 39. — aufgefaßt als Allgemeingültigkeit 32 — als psychische Notwendigkeit 35 — als Denkgesetzlichkeit 37 42 — als logische Geltungseinheiten 85 — Eigensein u. Ewigkeit der Wahrheiten 86 f. 90 f. 95 191 — ihre

Erkenntnis ohne Gott 193 — immanente und transzendente W. 250 — vgl. Evidenz.
Wahrheitskriterium 228 ff. 250 f. 257.
Wahrnehmung 52 54 f. — Evidenzunterschied der innern u. äußern W. 174 f. 177 f. — sinnliche und geistige W. 241 f.
Wesenheit 66 ff. 69 72 f. — ihre Ewigkeit und Einheit 74 f. 120 ff. 186 ff. 277 ff. — unabhängig vom Begriff 75 ff. — mögliche Wesenheiten 79 ff. — Verhältnis zum Wirklichen 122 ff. — empirische und transzendente W. 194 ff.
Widersinn 16.
Widerspruchsatz 210–222 227 f.
Wirklichkeit 131 137 f. 252 ff.

Zweifel 199—201.

117
G 339
29140
GEYSER, JOSEPH
AUTHOR Auf dem Kampffelde der Logik.
TITLE Logisch-Erkenntnistheoretische Untersuchungen.
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - CBPL
29140